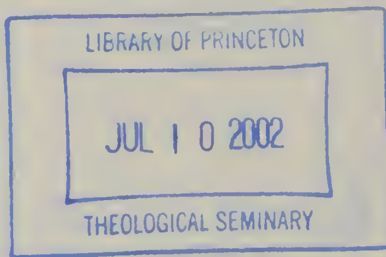
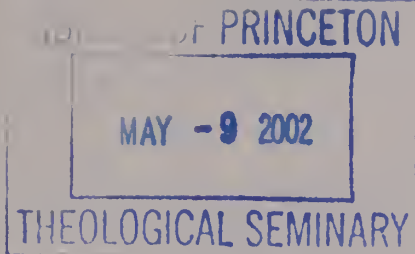

LIBRARY OF PRINCETON
JUL 10 2002
THEOLOGICAL SEMINARY

N. 187 Dicembre 2000






# BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI




ANNO CXVII

CLAUDIANA

**BOLLETTINO**
**DELLA**
**SOCIETÀ DI STUDI VALDESI**

Rivista di studi e ricerche concernenti il Valdismo e i movimenti di riforma religiosa in Italia.



*Amministrazione:* Via Beckwith, 3 - 10066 Torre Pellice
Tel. e Fax: 0121 - 93.27.65 - e-mail: ssvaldesi@yahoo.it.

*Abbonamento annuo:* enti, biblioteche, e persone fisiche non associate: Italia Lit. 30.000, estero Lit. 40.000.
Per l'abbonamento al Bollettino utilizzare il c/c postale n. 20780102 intestato a Claudiana Editrice, Via Principe Tommaso 1, 10125 Torino, specificando la causale «Bollettino della Società di Studi Valdesi».

*Quote di associazione alla SSV:* Italia Lit. 50.000, estero Lit. 60.000. Utilizzare il c/c postale n. 14389100 intestato a Società di studi valdesi, Via Beckwith 3, 10066 Torre Pellice (To).

Prezzo del presente Bollettino: Lit. 20.000

I manoscritti vanno inviati al Comitato redazionale del Bollettino. Le opere da recensire debbono essere inviate in duplice copia.

N. 187

Dicembre 2000

# BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI




CLAUDIANA

# Alcune note sulla nozione della chiesa nelle Confessioni di fede dei valdesi riformati con un tentativo di approccio sinottico

Il recente saggio di Daniele Tron *Indagini sulla Confessione di fede valdese del 1655*[1], è diventato un riferimento imprescindibile per qualsiasi ricerca sulla Confessione di fede dei valdesi del 1655 e sulle sue versioni successive. Tuttavia lo stesso articolo mostra implicitamente l'esiguo numero degli studi dedicati alla teologia dei valdesi riformati e alle loro confessioni di fede. Questa insufficienza diventa ancora più evidente nel momento in cui il numero degli studi storico-teologici pubblicati negli ultimi cinquant'anni e dedicati ai valdesi riformati viene confrontato con il numero degli studi dedicati nello stesso periodo ai valdesi medievali[2].

Per quanto riguarda lo studio delle confessioni di fede, l'unico tentativo di sintesi storiografica con alcune indicazioni di tipo teologico è stato compiuto da Valdo Vinay nel volume *Le confessioni di fede dei valdesi riformati con documenti del dialogo fra prima e seconda Riforma* (Collana della Facoltà valdese di teologia, Claudiana, Torino, 1975). Un'altra significativa tappa di ricerca sui valdesi riformati è la monumentale opera curata da Enea Balmas, in collaborazione con Grazia Zardini Lana[3]. L'opera si presenta come un'esemplare edizione delle fonti riguardanti gli eventi dell'anno 1655, mentre l'introduzione scritta da Balmas è un sussidio indispensabile non solo per lo studio degli eventi dell'anno 1655 ma anche di tutto il Seicento valdese. Il volume contiene inoltre una riproduzione fotostatica della terza edi-

---

[1] D. TRON, *Indagini sulla Confessione di fede valdese del 1655. Una messa a punto su cronologia e luoghi di stampa delle varie versioni (una tra le quali sconosciuta sin qui); con ipotesi sull'ambiente di elaborazione del testo ed un edizione critica bilingue del medesimo*, «BSSV», n. 183 (1998), pp. 3-44.

[2] Citiamo solo alcune pubblicazioni più recenti: R. CEGNA, *Fede ed etica valdese nel '400. Il "Libro espositivo" e il "Tesoro della luce" I-II*, Claudiana, Torino, 1982-1994; G. GONNET, *Enchiridion Fontium Valdensium I-II*, Claudiana, Torino 1958-1998; G.G. MERLO, *Valdesi e valdismi medievali*, Claudiana, Torino, 1984; ID., *Identità valdesi nella storia e nella storiografia*, Claudiana, Torino, 1991; A. MOLNÀR, *A Challenge to Constantinianism. The Waldensian Theology in Middle Ages*, WSCF, Ginevra, 1976.

[3] E. BALMAS - G. ZARDINI LANA, *La vera relazione di quanto è accaduto nelle persecuzioni e i massacri dell'anno 1655*, Claudiana, Torino, 1987.

zione della *Relation veritable* con la rispettiva *Suite* e quindi della confessione di fede del 1655 in francese. Enea Balmas ha altresì scoperto e pubblicato una versione praticamente sconosciuta della Confessione di fede; si tratta di un libretto edito, secondo Balmas, probabilmente intorno al 1690 e rinvenuto nell'Archivio dell'Arcidiocesi di Milano[4]. Gli studi di Albert De Lange invece hanno ricordato la figura di Antoine Léger[5], il principale difensore della Confessione di fede contro le accuse di Marco Aurelio Rorengo nonché il probabile traduttore o almeno curatore della sua versione italiana. Lo scopo di queste note è dunque quello di indicare alcune piste di ricerca di carattere storico e teologico che potrebbero essere utili per ampliare gli studi finora compiuti.

## *Note su alcuni approcci allo studio delle confessioni di fede*

Abbiamo scelto due pubblicazioni che esemplificano le principali tipologie di approccio alla ricerca teologica sulle confessioni di fede: la prima pubblicazione è lo studio di Jan Rohls, *Teologie reformierter Bekenntnisschriften* (Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen, 1987), ripubblicato in inglese nella prestigiosa collana "Columbia Series in Reformed Theology", sotto il titolo *Reformed Confessions. Theology from Zurich to Barmen* (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky,1998), con un'ampia prefazione di Jack L. Stotts. La seconda pubblicazione è una particolare sinossi intitolata *Reformed Confessions Harmonized*, pubblicata di recente a cura di Joel R. Beeke e Sinclair B. Fergusson (Baker Books, Grand Rapids, Michigan, 1999)[6].

Il libro di Rohls è un tentativo di costruire un manuale di teologia sistematica sulla base delle grandi confessioni di fede. In una cornice di carattere storico composta di un saggio dedicato allo sviluppo della teologia riformata nonché note conclusive dedicate all'evoluzione contemporanea del pensiero riformato e dei rispettivi scritti, è inserita la parte sostanziale del libro. Essa è strutturata in sedici capitoli che corrispondono ai principali temi della teologia riformata:

---

[4] E. BALMAS, *Propaganda e proselitismo all'ombra delle spade*, «BSSV» n. 175 (1994), pp. 64-72. La riproduzione integrale dell'esemplare rinvenuto è allegata in appendice all'articolo D. TRON, *op. cit.*, pp. 19-20, sostiene invece, sulla base di alcuni indizi legati soprattutto all'aspetto tipografico dell'opuscoletto, che esso potrebbe essere uscito dalle stampe già negli anni 1655-56.

[5] A. DE LANGE, *Antoine Léger (1596-1661), un «internazionalista» calvinista del Seicento*, «BSSV» , n. 181 (1997), pp. 203-232.

[6] Cfr. L. DE CHIRICO (Rec.), «Studi di teologia», n. 23 (2000/1), pp. 105-106.

1. Rivelazione, Parola di Dio, tradizione
2. Dio – Trinità
3. Creazione e provvidenza
4. L'essere umano e il peccato
5. Il patto di Grazia e la riconciliazione
6. Cristologia e l'Extra calvinista (*Extra calvinisticum*)
7. Giustificazione e fede
8. Santificazione e pentimento
9. Elezione e reiezione
10. La chiesa e i suoi segni caratteristici (*Notae Ecclesiae*)
11. Parola e sacramento
12. La duplice forma della Parola di Dio
13. Battesimo
14. La cena del Signore
15. Ministero: l'Ufficio e gli uffici
16. Chiesa e stato

Ogni argomento viene affrontato in chiave sintetica; l'autore presenta gli elementi comuni a tutte le confessioni analizzate, mettendo in evidenza le più importanti differenze tra diverse formulazioni. Gli scritti confessionali che costruiscono la trama dell'esposizione sono:

〈 Confessione di fede belga (1561),
〈 Catechismo di Heidelberg (1563),
〈 Seconda Confessione elvetica (1566),
〈 Confessione di Westminster (1647).

Altri scritti confessionali particolari con le rispettive definizioni vengono menzionati piuttosto marginalmente. Alla Confessione di Barmen si dà molto spazio nel capitolo dedicato al rapporto tra Chiesa e stato nonché nella parte dedicata alla teologia riformata contemporanea.

Il volume *Reformed Confessions Harmonized*, curato da Beeke e Fergusson è costruito secondo un paradigma diverso. I curatori dell'opera hanno suddiviso il suo contenuto in sei grandi sezioni:

1. Teologia (dottrina di Dio)
2. Antropologia
3. Cristologia
4. Soteriologia
5. Ecclesiologia
6. Escatologia

Tali sezioni si articolano in 37 paragrafi che seguono a grandi linee l'articolazione della "Confessione belga". Ogni singolo paragrafo contiene i rispettivi passi dei seguenti scritti confessionali:

〈 Confessione di fede belga,
〈 Catechismo di Heidelberg,
〈 Seconda confessione elvetica,
〈 Canoni di Dordrecht (1618-1619),
〈 Confessione di fede di Westminster,
〈 Il "Catechismo abbreviato" di Westminster (1647),
〈 Il "Catechismo allargato" di Westminster (1648).

Gli scritti confessionali sono riportati, ad eccezione di alcune formule più lunghe e complesse, in sette colonne parallele. L'intervento dei curatori si limita ad una particolare destrutturazione dei singoli scritti confessionali e alla loro ricomposizione secondo un criterio prefissato dalla struttura stessa dell'esposizione.

Entrambi gli approcci presentano alcuni limiti. Il metodo proposto da Rohls espone in maniera esauriente i principali argomenti della teologia riformata, dando, però, una possibilità pressoché limitata di confrontare direttamente tutte le affermazioni dell'Autore con gli scritti confessionali citati. L'apparato scientifico del volume consente un confronto dettagliato, a patto che il lettore consulti le stesse edizioni delle fonti usate per la stesura del libro; in altre parole, il riferimento alle confessioni di fede è quasi sempre mediato dalle citazioni delle edizioni critiche delle medesime e, solo in un secondo momento, vengono indicati direttamente gli articoli dei singoli scritti confessionali. Tale approccio rende l'opera scientificamente più solida, al tempo stesso, però, non incoraggia l'approccio immediato ai contenuti delle confessioni di fede analizzate.

L'opera di J. R. Beeke e S. B. Fergusson fornisce invece una sorta di "materia prima". Lo sforzo dei curatori si è concentrato non tanto su un'elaborazione teologica delle confessioni, quanto sull'organizzazione del materiale a disposizione, nonché sull'aspetto grafico della presentazione. In questo caso manca un tentativo di sintesi teologica. L'introduzione al volume è di tipo puramente storiografico ed è tesa a illustrare la storia della redazione delle fonti utilizzate[7]. Tuttavia, questa mancanza è compensata da un'abbondante bibliografia[8], suddivisa secondo i 37 articoli che compongono la struttura dell'opera, nonché da un eccellente indice dei passi biblici.

---

[7] Cfr. J.R. BEEKE - S.B. FERGUSSON, *Reformed Confessions Harmonized*, *op. cit.*, pp. IX-XIII.

[8] La bibliografia riporta quasi esclusivamente le opere scritte da autori dell'ambito anglosassone e di orientamento piuttosto conservatore. Per un lettore italiano tale

È dunque evidente che le due opere, indipendenti nella loro genesi, rappresentano due approcci allo studio delle confessioni di fede che andrebbero usati congiuntamente[9].

## *Una possibile applicazione allo studio delle confessioni di fede dei valdesi riformati*

Abbiamo cercato di applicare gli approcci di Rohls e di Beeke/Ferguson allo studio delle confessioni di fede dei valdesi riformati. Dato che non si tratta ancora di una ricerca definita e compiuta, ma, piuttosto, di una sperimentazione, abbiamo scelto come oggetto di questa sperimentazione la nozione della chiesa. La ragione principale di tale scelta è di natura generale: uno scritto confessionale, una confessione di fede esprime la fede di una comunità ecclesiale e quindi può essere interessante una ricerca sul modo in cui tale comunità intende la nozione della chiesa e il proprio essere chiesa: l'altro motivo della nostra impostazione è di natura storiografica. Il testo della Confessione di fede dei valdesi divulgato nel 1655, ha trovato abbastanza presto una confutazione da parte della chiesa cattolica del Piemonte. Nel 1658 l'editore Carlo Gianelli di Torino pubblicava il libretto *ESSAME Intorno alla nuova BREVE CONFESSIONE DI FEDE delle Chiese Riformate di Piemonte: In cui si fa conoscer alli Professori d'essa, distrutta con la novità, la pretesa antica Confessione*, un opuscolo in formato 4° di 48 pagine numerate[10], firmato da Marco Aurelio Rorengo, priore del convento di

---

strumento può essere utile per esplorare un ambito di ricerca pressoché sconosciuto. Tuttavia bisogna ammettere che anche nelle scelte bibliografiche si può notare la rigorosa osservanza di un criterio metodologico prefissato e teso ad enfatizzare un determinato orientamento teologico. In ogni caso tale impostazione non incide sulla qualità del lavoro scientifico svolto dai curatori del volume. Cfr. J.R. BEEKE - S.B. FERGUSSON, *op. cit.*, pp. 247-271.

[9] Un buon esempio di tale sintesi dei due approcci è stato compiuto da D. WELKER, *La Confessione di fede battista del 1689, le sue origini e la sua teologia*, «Studi di teologia», 2 (1989/2), pp. 107-207. Welker si è occupato della confessione di fede battista del 1689 detta anche "Second London Confession", uno degli scritti fondamentali delle chiese di Particular Baptists. Questi struttura l'esposizione della sua ricerca in due parti. La prima parte della pubblicazione (pp. 107-131) è un saggio che presenta brevemente la storia del movimento battista e delle sua confessioni di fede. All'interno dello stesso saggio un'ampia sezione è dedicata alla storia e alla teologia della "Second London Confession" (pp. 121-131). Dopo questa introduzione l'Autore pubblica la traduzione italiana dello scritto confessionale arricchita con note critiche anche di carattere filologico nonché con un ampio confronto sinottico con la Confessione di Westminster (pp. 135-207). Le formulazioni divergenti presenti nei due scritti analizzati sono riportate per intero.

[10] *Bibliografia Valdese*, «BSSV», n. 93 (1953), 3038.

Luserna. La confutazione di Rorengo si concentra quasi esclusivamente sulle questioni inerenti all'ecclesiologia e al diritto ecclesiastico dei valdesi. In particolare Rorengo fa riferimenti quasi continui ai contenuti degli articoli XXIV, XXV, XXVI e XXVII della confessione del 1655, anche se essi vengono sempre citati più implicitamente che esplicitamente e non sempre in modo esatto:

> Hò letto gl'articoli 33. molto differenti dalli articoli pur vostri quaranta, e se bene io habbi fatto attenti riflessi sopra d'essi, mi sono tuttavia ristretto all'osservazione di tre soli, e per essi hò risoluto rimostrarvi l'utilità evidente, che ricever ne potrete per l'anime vostre quando con sincerità d'animo v'applicarete à considerarle. Trè articoli di quello io leggo da ridursi nondimeno in un solo, il 24. il 26. il 27. Il contenuto del primo è, *Che Iddio habbi formato una Chiesa nel mondo per la salute humana, della quale Cristo solo sia il Capo*; Del secondo, *Che mancare non potrà, ma sarà perpetua*; Del terzo, *Che ciascheduno di viventi deve congiungersi, e tenersi nella sua comunione*: Quali uniti insieme formano per conclusione: che la Chiesa di Christo non potendo mancare, conviene esser in essa per salvarsi[11].

Per gli articoli XXIV, XXV, XXVI e XXVII della Confessione di fede dei valdesi sarà dunque riportato un quadro sinottico nonché il commento tratto dall'*Apologia* di A. Léger. Oltre al testo della Confessione nella sua versione italiana del 1662 (traduzione pubblicata sotto il nome di A. Léger) e ai brani della sua *Apologia*, il quadro sinottico comprende la Confessione presentata a Emanuele Filiberto, la Confessione Gallicana e la Confessione di Westminster. Le note a piè di pagina riportano anche lezioni differenti presenti nella versione scoperta da E. Balmas. Cercheremo altresì, seguendo il modello di Rohls, di abbozzare alcune note di tipo teologico.

[11] M.A. RORENGO, *Essame*, 4; 29. Facendo il confronto con il testo francese della Confessione di fede del 1655 i riferimenti di Rorengo risultano abbastanza approssimativi. Finora non è stato possibile scoprire le fonti utilizzate da Rorengo nella sua confutazione; dai riferimenti presenti nello scritto si possono formulare diverse ipotesi ma non affermazioni verificabili sotto l'aspetto storiografico.

# QUADRO SINOTTICO DEGLI ARTICOLI XXIV, XXVI E XXVII DELLA CONFESSIONE DI FEDE DEL 1662

| *Confessione di fede gallicana, 1559* (CG)[12] | *Confessione di fede dei valdesi presentata ad Emanuele Filiberto, 1560* (CF/1560)[13] | *Confessione di fede del 1662, secondo A. Léger (CF/1662)*[14] | *Prove dalla Scrittura e il commento di Antoine Léger* (AL)[15] | *Confessione di Westminster, 1647* (CW) |
|---|---|---|---|---|
| Art. XXV: Ora, poiché noi non godiamo di Cristo se non mediante il vangelo (Mt 10,27; Rm 1,16-17; 10,17), noi crediamo che l'ordinamento della chiesa che è stato stabilito dalla sua autorità deve essere sacro e inviolabile (Mt 18,20, Ef 1,22-23) e quindi che | Art. XXV. Et perché noi non godiamo Giesu Cristo se non per l'Evangelio, Noi crediamo, che l'ordine della Chiesa, il quale è stato stabilito per l'autorità di lui, debbia essere sacrosanto et inviolabile. Et che la Chiesa non possa mantenersi senza esservi Pa- | XXIV. Che Iddio s'è raccolta una Chiesa nel mondo per la salute degl'huomini, e ch'ella non[16] ha se non un solo capo e fondamento, ciò è Iesu[17] Christo. | Is 4,3; Gv 10,14-16[18]; 11,51-52[19]; Dt 7,6[20]; Sal 33,12; 46,5; 87,1-3[21]; 100,3; 147,2; 118,22-23[22]; At 4.11; Mt 16,18 – Ef 1,22-23[23]; 1Cor 3,11; Ef 2,20-21[24]; 5,23. Come dunque non ha vergogna il Papa di vantarsi d'esser capo e sposo della Chiesa? Come si può creder quella | Art. XXV.1: La chiesa cattolica o universale, che è invisibile, è costituita dalla totalità degli eletti che sono stati, sono e saranno riuniti in unità sotto Cristo, suo capo, ed è la sposa, il corpo la pienezza di colui che riempie tutto in tutti (Mt 19,8-9; 1Cor 7,15; Mt 19,6) |

[12] Testo italiano secondo R. Fabbri (a cura di), *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1996, pp. 671-672.

[13] Testo italiano secondo V. Vinay, *Le confessioni di fede dei valdesi riformati*, pp. 173-174.

[14] A. Léger, (A. Legero) (AL) *Apologia delle Chiese Riformate del Piemonte circa la loro Confessione di Fede e la continua successione di esse tanto ne natij Paese, quanto ne valdesi contra le gauilliazioni e calunnie del Priore MARCO AVRELIO RORENGO DI LVCERNE*, Francesco Bonvard, Ginevra, 1662, pp. 61-74.

[15] A. Léger, (A. Legero) *Apologia delle Chiese Riformate del Piemonte circa la loro Confessione di Fede*, pp. 61-74. Le referenze bibliche sono state verificate e adeguate alla grafia moderna. La versione originale dell'Apologia è riportata nelle note e segnata con la sigla AL.

[16] EB (E. Balmas, «BSSV» n. 175): hà senon.

[17] EB: cioè Iesu.

[18] AL: Giou. 10.14.

[19] AL: Gio: 11.51.

[20] AL: Deut. 6.7.

[21] AL: Sal. 87.1.

[22] AL: Sal. 118. 12 (?), testo incerto.

[23] AL: Efes. 1.21.

[24] AL: Efes. 2.20.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| la chiesa non può esistere senza che vi siano dei pastori che abbiano il compito di insegnare, pastori che si devono onorare e ascoltare con riverenza quando sono debitamente chiamati ed esercitano fedelmente il loro ufficio (Mt 10,40; Gv 13,20; Lc 10,16; Rm 10,14-15; Ef 4,11-12). Non che Dio sia legato a simili aiuti o mezzi inferiori, ma perché gli è piaciuto tenerci sotto una tale carica e briglia. Detestiamo perciò al riguardo tutti visionari che amerebbero, per quanto sta in loro, distruggere il ministero e la predicazione della parola di Dio e dei sacramenti. | stori, che habbiano la cura d'insegnare. Li quali si denno onorare, et ascoltare con riverenza, quando sono chiamati legittimamente, e fanno fedelmente il loro ufficio. Non già cha Iddio sia attaccato a questi instromenti e mezzi inferiori: ma perche, gli piace di trattenerci con questa briglia. Et così noi detestiamo tutti i fantastici, che per quanto è in loro vorrebbero annullare la predicazione della Parola di Dio | | essere la casta sposa di Cristo, che riconosce un altro sposo? | |
| Art. XXVII: Cionondimeno, crediamo che si debba discernere accuratamente e con prudenza qual è la vera | Art. XXVII: Noi crediamo con tutto ciò, che sia necessario discernere diligentemente, e con prudenza, qual | XXV. Che quella Chiesa è la compagnia de' fedeli, i quali essendo stati da Dio eletti avanti la fondatione del mondo, | Ef 4,11-13[25]; Rm 8,29-30[26]; Mt 22,14; 1G. 2,18-19[27]; 1Ts. 4,7; Gd 1; 1Cor. 1,2; Gv 10,3-4[28]; Gv. 17,6.9.17.19.20- | Art. XXV.2: La chiesa visibile, che pure è cattolica o universale sotto il Vangelo (non più confinata a una sola |

[25] AL: Efes. 4.11.
[26] AL: Rom 8.29.
[27] AL: 1.Giou. 2.18.
[28] AL: Giou. 10.3.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| chiesa, dato che si abusa molto di questo titolo (Ger 7,4.8.11.12; Mt 3.8-10; 7,22.24; 1Cor 3,10-11; Mi 2,10-12). Noi diciamo quindi, secondo la parola di Dio, che essa è la compagnia dei fedeli che si accordano di seguire quella Parola e la pura religione che ne deriva e che progrediscono in essa durante tutto il tempo della loro vita, crescendo e confermandosi nel timore di Dio, secondo che sentono il bisogno di crescere e di avanzare sempre di più (Ef 2,19-20; 4,11-12; 1Tm 3,15; Dt 31,12); e benché si sforzino, che essi devono continuamente ricorrere alla remissione dei loro peccati (Rm 3). Non neghiamo tuttavia che fra i fedeli non vi siano degli ipocriti e dei reprobi, la cui malvagità non può però cancellare il titolo di chiesa (Mt 13, 2Tm 2,18-20). | sia la vera Chiesa: percioche molti usano assai male questo vocabolo. Noi diciamo adunque, che'ella è la compagnia de' fedeli, li quali si accordano a seguire la parola di Dio, e la pura Religione: che da essa dipende, e che in essa fanno profitto tutto il tempo della vita loro. Crescendo, e confirmandosi nel timor di Dio, siccome hanno bisogno di fare maggior frutto, e caminar sempre più avanti. Benché, per qualunque studio e diligenza, che in ciò mettano, convien loro sempre ricorrere alla remission de loro peccati. Non neghiamo per questo, che tra fedeli non vi siano degl'Hipocriti o dei dispregiatori di Dio, o dissoluti, o scandalosi: ma la lor malizia non può cancellare il titolo della Chiesa. | e chiamati d'una santa vocatione, vengono ad unirsi per seguitare la parola di Dio, credendo ciò ch'egli vi ci insegna, e vivendo nel suo timore. | 21.24[29]; 2Tm 2,19; 1Gv 2,3-4[30]; 1Gv 3,3. | nazione come un tempo sotto la legge), comprende tutti coloro che, nel mondo intero professano la vera religione (1Cor 1,2; 12,12-13; Sal 2,8, Ap 7,9; Rm 15,9-12) e i loro figli (1Cor 1,2; 12,12-13; Sal 2.8, Ap 7,9; Rm 15,9-12), essa è il regno del Signore Gesù Cristo (Mt 13,47; Is 9,7), la casa e la famiglia di Dio (Ef 2,19; 3,15), al di fuori della quale non vi è alcuna normale possibilità di salvezza (At 2,47). |

[29] AL: v. 17, mentre le citazioni includono anche frammenti dei versetti 19, 20, 21, 24.
[30] AL: 1. Giou. 2.3.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Manca un riferimento preciso alla perpetuità della chiesa. | Manca un riferimento preciso alla perpetuità della chiesa. | XXVI. Che quella Chiesa non puole mancar, & esser ridutta[31] al niente; mà che deve esser perpetua[32]. tutti gl'eletti essendo, ogniuno nel suo tempo, chiamati da Dio nella communione de' santi, e talmente per la virtù del suo Santo Spirito sostenuti e conservati nella fede che perseverando in essa conseguiscono l'Eterna salute. | Ger 31.3; 33; 35-36; 32,38-40[33]; Sal 46,5[34], Mal 3,6; Sal 102, 27-28[35]; Os 2,19. Il sacro vincolo di questo matrimonio spirituale di Cristo con la sua Chiesa non può essere rotto ne dagl'houmini ne dalli demonij: perché Iddio conserva la fede ne' suoi. Gv 14,16; Rom 11.29; Sal 37,28[36]; 48,14; Gv 6,37; 47, 10,27-28[37]; Rm 8,29-32[38]; 38-39[39]; Mt 24,24. Così Christo qui insegna non esser possibili che gli eletti sieno sodotti. Essendo sostenuti per la gratia di Dio perseveranno nella fede sin alla morte. Lc 22.31-32[40], Gv 17.11. 20-21[41]; 1Cor 1,7-8[42]. Fil 1,6; 2,13. Iddio opera talmente nella volontà de' sui eletti | Art XXV. 5: Anche le chiese più pure sulla terra sono soggette sia a compromessi che a errori (1Cor 13,12; Ap 2; 3, Mt 13,24-30.47) e alcune sono talmente degenerate da diventare non chiese di Cristo ma sinagoghe di Satana (Ap 18,2, Rm 11,18-22). Ciononostante, vi sarà sempre sulla terra una chiesa per rendere culto a Dio secondo la sua volontà (Mt 16,18, Sal 72,17; 102,28. Mt 28,19-20). |

[31] EB: ed esser ridutta.

[32] EB: la lezione termina con la parola "perpetua". Idem la versione francese del 1655: «Que cette Eglise ne peut defaillir, ou estre aneantie; mais qu'elle doit estre perpetuelle». Cfr. D. TRON, *op. cit.*, p. 33.

[33] AL: Jer. 32.38.

[34] AL: Sal. 46.5.

[35] AL: Sal 102.28.29.

[36] AL: Sal 37.18.

[37] AL: Gio 10.27.

[38] AL: Rom. 8.29.

[39] AL: Rom. 8.38.

[40] AL: Luc. 22.31.

[41] AL: 1 Giou. 17.11.

[42] AL: I Cor. 1.7.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | | | ch'essi vogliono perseverare, ed effettivamente perseverano fin alla fine, tal che non si può dire che la volontà di essi renda dubbiosa la loro perseveranza: ne essi vanagloriarsi d'haverla dal loro libero arbitrio, che si determini se stesso: ma dalla gratia di Dio. 1Gv 2,19; 3,9. | |
| Art XXVI: Noi crediamo quindi che nessuno deve ritirarsi in disparte e accontentarsi della sua persona, ma che tutti insieme devono conservare e mantenere l'unità della chiesa, sottoponendosi all'istruzione comune e al giogo di Gesù Cristo (Sal 5,8; 22,23; 42,5; Ef 4,12; Eb 2,12) e questo ovunque Dio abbia stabilito un vero ordinamento di chiesa, anche quando i magistrati e i loro editti siano ad esso contrari, e (crediamo) che | Art. XXVI: Noi crediamo adunque, che nessuno si dee ritirare a parte, né contentarsi di starsene da sé: ma che tutti insieme deono conservare, e trattenere l'unione della chiesa, sottomettendosi all'instruttione comune, et al giogo di Giesu Cristo, dovunque egli havrà posto un vero e buono ordine, benché i Signori del mondo comandassero il contrario. E però tutti quelli, che se ne separano, fanno male, e se | XXVII. Che ogniuno[43] a quella (ciò è alla Chiesa) deve[44] congiungersi, e tenersi nella sua communione[45]. | Is 4,3: cio è nella vera Chiesa di Dio. Is 44,5; Gl 2,32. Onde segue che per esser salvato conviene aggiungersi et attenersi alla vera Chiesa: non alla Synagoga di Satana. O starsene solingo in uno hermitagio, o scomunicato. At 2,47; Gal 4,26. Quelli dunque che non riconoscono la chiesa per madre ubbidendo alla pura predicazione della parola di Dio, non possono dire che Dio sia loro Padre. Ebr 12, 22-23[46]; Mt 18,17; 2Cor 6,14-18[47]. Notate che | Art. XXV.2: La chiesa visibile, che pure è cattolica o universale sotto il Vangelo (non più confinata a una sola nazione come un tempo sotto la legge), comprende tutti coloro che, nel mondo intero professano la vera religione (1Cor 1,2; 12,12-13; Sal 2,8, Ap. 7,9; Rm 15,9-12) e i loro figli (1Cor 1,2; 12,12-13; Sal 2,8; Ap 7,9; Rm 15,9-12), essa è il regno del Signore Gesù Cristo (Mt 13,47; Is 9,7), la casa e |

[43] M: ogn'uno; EB: ognuno.
[44] EB: quella deve.
[45] M: communione; EB: comunione.
[46] AL: Ebr. 12.22.
[47] AL: 2.Cor. 6.14.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| tutti coloro che non vi si sottomettono, o se ne separano, vanno contro l'ordine di Dio (AT 4,17.19-20; Eb 10,25). | ne ritirano gli altri, si debbano tenere come una peste mortale. | | per adherire alla vera Chiesa conviene separarsi della falsa. 1Gv 5,21; 1Gv 4,1; 2Gv 10. Ecco che per discernere i veri Pastori dalli falsi, conviene esaminare se la dottrina loro è conforme alla S. Scrittura. Apc 18,4. Tutti quelli che non si separano dalla falsa Chiesa, senza accorgersene con restarvi si rendono complici delli suoi errori e superstizioni, e compagni de' suoi eterni suplicij. Sal 27,4; Ef 4,11-12[48]. Coloro dunque che non si uniscono con la vera Chiesa, non sono membra del corpo mistico di Cristo. San Paolo tra i ministri ordinati da Dio per l'edification della Chiesa non mette mai ne Pontifici, ne Cardinali, ne sacerdoti: Onde vengono dunque? Mt 10,14; Ebr 10,25; 13,7.17: cio è secondo la parola di Dio, contenuta nel Vecchio e Nuovo Testamento. At 5,29; Gv 8,47. | la famiglia di Dio (Ef 2,19; 3,15), al di fuori della quale non vi è alcuna normale possibilità di salvezza (At 2,47).<br>Art. XXV.4: La chiesa cattolica è stata a volte più visibile, a volte meno (Rm 11,3-4; Ap 12,6.14). E le chiese particolari, che non sono le membra, sono più o meno pure, a seconda della maggiore o minor purezza in cui la dottrina del vangelo vi è insegnata e ricevuta, la disciplina rispettata e il culto pubblico celebrato (Ap 2; 3; 1Cor 5,6-7). |

[48] AL: Ef. 4.11.

*Abbozzi ai margini del quadro sinottico*

Gli articoli XXIV, XXV, XXVI e XXVII della CF/1662 si distinguono per la loro relativa brevità nonché per una quasi perfetta complementarietà. Dal punto di vista puramente formale essi potrebbero dunque costituire un solo articolo della Confessione di fede. La scelta di fare una distinzione tra le singole affermazioni indica una notevole enfasi data ai loro contenuti.

L'elemento fortemente sottolineato nell'art. XXIV della CF/1662 è l'azione di Dio espressa con la forma passiva del verbo "raccogliere". In questa prospettiva la chiesa è intesa non come opera umana ma come frutto di una sovrana azione di Dio. Il sostantivo "Chiesa" con l'articolo indeterminativo "una" ha una portata ambivalente: da un lato tale formulazione esprime il concetto di chiesa non ancora definito, dall'altro, però, può essere interpretata come segno della convinzione riguardante la sostanziale unità della Chiesa. La parte finale dell'articolo indica nella persona di Gesù Cristo il capo e il fondamento della Chiesa. La sequenza "capo-fondamento" appare abbastanza curiosa; dal punto di vista puramente retorico si potrebbe invertire la sequenza delle parole: non "capo-fondamento" ma "fondamento-capo" oppure lasciare soltanto la parola "fondamento". Data, però, la situazione di un forte contrasto con il cattolicesimo dell'epoca, il quale attribuiva al vescovo di Roma il ruolo del capo visibile della chiesa, tale sequenza appare abbastanza coerente. L'asserzione è rinforzata con la parola "solo", nella quale il riferimento al motto «Solus Christus» è più che evidente. La stessa idea di un unico capo della chiesa è espressa già nell'articolo XII della CF/1662:

> Che Iesu Christo essendo stato da Dio ordinato nel suo eterno decreto, per esser il solo Salvator e l'unico capo del suo corpo che è la Chiesa, egli l'hà riscattato col suo proprio sangue nel compimento de tempi, e le comunica tutti li suoi benefici coll'Evangelio.

Nell'art. XXV della CF/1662 si notano almeno due convergenze con l'art. XXV della CW. La prima di tali convergenze è l'idea di elezione che sta alla base della chiesa[49]. Questo fatto diventa particolarmente evidente nelle

[49] Si nota anche la perfetta sintonia del'art. XXIV della CF/1662 con il pensiero di Calvino espresso nel libro IV dell'Istituzione. Calvino procede a tracciare un'importante distinzione. Ad un primo livello, la chiesa è la comunità dei credenti cristiani, un gruppo visibile con la sua organizzazione e la sua struttura. Ma essa è anche, la comunione dei santi e la congregazione degli eletti, ovvero un'entità invisibile. Nel suo aspetto invisibile, la chiesa è dunque l'assemblea degli eletti, nota soltanto a Dio (IV,1,7). Nella chiesa invisibile vi sono soltanto gli eletti; nella visibile vi sono sia i buoni che i malvagi, gli eletti e i reprobi. La prima è oggetto di fede e di speranza, la seconda fa parte dell'esperienza storica presente. Calvino sottolinea che tutti i credenti hanno l'obbligo di

prove tratte dalla Scrittura. Il testo Dt 7 nonché i numerosi testi tratti dai Salmi mettono chiaramente in luce l'elezione d'Israele e il sostegno di Dio per il suo Popolo eletto[50]. La seconda convergenza, ben evidenziata nel commento di Léger è la figura di Gesù Cristo interpretata non solo come capo della chiesa ma anche come suo sposo.

L'elemento di notevole originalità presente nell'articolo XXV della CF/1662 rispetto alla CF/1560 è la dottrina dell'elezione divina intesa nel senso superlapsario: «eletti avanti la fondatione del mondo»[51]. Sul piano dell'azione di Dio la categoria di elezione è accompagnata da quella di vocazione, ovvero la sovrana decisione di Dio si manifesta attraverso la vocazione rivolta all'individuo per inserirlo nella realtà della chiesa. L'azione dell'uomo e la formazione della chiesa sono espresse con il verbo "unirsi". Questa espressione riconferma però il primato dell'elezione e dell'azione di Dio in quanto Egli stesso e il vero autore del processo di radunarsi (unirsi). A questo punto viene precisata una sorta di *notae ecclesiae*. Un'adunanza delle persone elette e chiamate da Dio a riunirsi può essere considerata chiesa quando tali persone si riuniscono «per seguitare la parola di Dio, credendo ciò ch'egli vi ci insegna, e vivendo nel suo timore». È piuttosto evidente che la prima carat-

onorare e di impegnarsi personalmente nella chiesa visibile, nonostante le sue debolezze, a motivo della chiesa invisibile, il vero corpo di Cristo. Nonostante questa distinzione, non si può parlare di separazione tra le due componenti: c'è una sola chiesa, una singola entità con Gesù Cristo come suo unico capo. Cfr. A. MCGRATH, *Giovanni Calvino. Il Riformatore e la sua influenza sulla cultura occidentale*, Claudiana, Torino, 1991, pp. 220-221.

[50] Sarebbe interessante verificare se dietro questa argomentazione biblica si nasconde anche l'idea di sostituzionismo: la chiesa che sostituisce Israele nell'elezione di Dio. Il materiale che ci fornisce Léger è insufficiente per tale affermazione, tuttavia l'abbondante uso delle citazioni veterotestamentarie nell'argomentazione potrebbe sembrare un approccio di tipo sostituzionista; i testi riferiti all'Israele sono usati per parlare della chiesa in quanto la Chiesa sostituisce il Popolo d'Israele. D'altro canto però l'art. VIII del primo punto di dottrina del Sinodo di Dordrecht recita: «Quest'elezione non è di diversi tipi, ma è una sola e la stessa per tutti coloro che saranno salvati, nell'Antico e Nuovo Testamento, poiché la Scrittura annuncia un solo beneplacito, un solo fermo proposito e consiglio della volontà di Dio, mediante il quale ci ha eletti dall'eternità, sia alla grazia che alla gloria, sia alla salvezza che alla via della salvezza, che egli ha preparata perché camminassimo in essa»: R. FABBRI, *op. cit.*, p. 888. Per approfondire l'argomento si veda E. ZENGER, *Il Primo testamento. La Bibbia ebraica e i Cristiani*, Queriniana, Brescia, 1997, in particolare, pp. 99-135.

[51] Lo stesso elemento è molto enfatizzato da Léger nella sua versione dell'art. XI della CF/1662: «Che Iddio cava da quella corruttione & condannatione le persone ch'egli ha elette dinanzi la fondatione del mondo, non perche egli prevedesse in loro alcuna buona dispositione, alla fede, o alla santità: ma per la sua misericordia in Iesu Christo suo figliuolo, lasciandovi gli altri secondo la raggione sovrana & irreprehensiblile della sua libertà e giustitia». L'art. XI della CF/1655 recita invece: «Que Dieu retire de cette corruption & condamnation les personnes qu'il a esleuës par sa misericorde en son Fils Iesus Christ, y laissant les autres par un droict irreprochable de sa Liberté & Iustice».

teristica qualificante di una chiesa è l'ascolto (e quindi la predicazione) della parola di Dio. La CF/1662 si trova qui in sintonia sia con la CF/1560 (e quindi con la CG), sia con la CW. La CF/1662 sottolinea, però, con maggiore forza il coinvolgimento dell'intera esistenza umana nell'atto di essere chiesa. Si può intuire qui l'idea di un corpo nel quale si è inseriti e nel quale si vive tutti i momenti della vita. Non sembra che il testo voglia ridurre l'adunanza dei fedeli e l'ascolto della Parola solo al momento del culto. La CF/1662, a differenza della CF/1560, non si preoccupa in questo articolo di definire e/o condannare le false chiese, il ragionamento è piuttosto di tipo positivo è propositivo. Si nota una particolare sintonia di pensiero con la CW, la quale sottolinea molto chiaramente l'universalità (cattolicità) della chiesa; la CF/1662 sembra andare verso la stessa direzione, fondando però l'universalità della chiesa nell'elezione di Dio e nella vocazione alla fede, mentre la CW sottolinea maggiormente la professione della fede evangelica[52].

L'articolo XXVI della CF/1662 presenta alcune difficoltà di tipo filologico. La versione italiana contenuta nell'*Apologia* di Léger è molto più ampia rispetto al testo francese e alla versione italiana del 1690. Anche il commento proprio di Léger all'articolo XXVI è molto più ampio rispetto ai commenti dedicati agli articoli XXIV e XXV.

La perpetuità, quindi l'indistruttibilità della Chiesa di Gesù Cristo affermata nell'articolo XXVI si trova in una stretta relazione con i due articoli precedenti. Dalla formulazione dell'articolo risulta piuttosto chiaro che non si tratta di nessuna istituzione ecclesiastica in particolare, ma della chiesa nella sua dimensione invisibile. La CW in questo caso è molto più esplicita nella distinzione che propone. La CW afferma la precarietà e la vulnerabilità delle chiese visibili, ammettendo addirittura la possibilità della loro completa degenerazione, ribadisce tuttavia la perpetuità della Chiesa nella sua dimensione visibile. Nella CF/1662 l'aspetto della visibilità è più implicito che esplicito, in altre parole, la perpetuità della chiesa visibile si evince da una sorta di ca-

---

[52] Bisogna ritornare ancora una volta alla distinzione tra la chiesa visibile ed invisibile nel pensiero di Calvino. Nell'argomentazione del Riformatore di Ginevra questa distinzione ha due importanti conseguenze. In primo luogo, ci si deve aspettare che la chiesa visibile includa sia gli eletti che i reprobi; tracciare, però, una linea di divisione fra l'eletto e il reprobo supera i limiti della competenza umana. In secondo luogo è necessario, tuttavia, chiedersi, fra le varie chiese visibili, quale corrisponda alla chiesa invisibile. Calvino riconosce allora la necessità di individuare dei criteri oggettivi con i quali poter valutare l'autenticità di una determinata chiesa. Vengono proposti due criteri di questo genere: «Ovunque riscontriamo che la Parola di Dio sia predicata con purezza, ed ascoltata, e i sacramenti siano amministrati secondo l'istituzione di Cristo, non deve sussistere alcun dubbio che là sia la chiesa» (IV,1,9). Non è, quindi, la qualità dei suoi membri, ma la presenza dei mezzi di grazia autentici a costruire una vera chiesa.

tena ermeneutica, la quale lega nella CF/1662 gli articoli XXIV e XXV all'art. XXVI.

La lezione dell'art XXVI proposta da A. Léger fornisce decisamente più elementi di riflessione teologica. Prima di tutto viene ribadito, ancora una volta, il concetto della chiamata da parte di Dio. Questa chiamata non si esaurisce in un determinato momento della storia ma attraversa tutta la storia dell'umanità. In questa dimensione gli eletti sono «ogniuno nel suo tempo, chiamati da Dio nella communione de' santi»[53]. Léger, a differenza della CW, aggiunge alla categoria della comunione dei santi una prospettiva soteriologica, menzionando chiaramente che gli eletti facenti parte della comunione dei santi «perseverando in essa conseguiscono l'Eterna salute». La CW include questa dimensione nella categoria della comunione con Gesù Cristo, la quale include anche la partecipazione alla sua risurrezione e nella sua gloria.

Molto interessanti sono in questo caso i commenti di Léger concernenti le prove bibliche riportate come conferma dell'art. XXVI della CF/1662. Il primo di questi commenti è la metafora del matrimonio spirituale di Cristo con la sua Chiesa. Questo matrimonio non può essere rotto «ne dagl'houmini ne dalli demonij». Il secondo commento afferma la perseveranza nei momenti della prova che nasce dal costante sostegno della grazia divina. Il terzo, invece, riprende la questione del libero arbitrio: «non si può dire che la volontà di essi renda dubbiosa la loro perseveranza: ne essi vanagloriarsi d'haverla dal loro libero arbitrio, che si determini se stesso». Qui il Léger calvinista ortodosso dimostra tutta la sua coerenza teologica: la perseveranza degli eletti e quindi la perpetuità della chiesa, anche nelle sue forme visibili, è esclusivamente l'opera della grazia di Dio[54].

---

[53] La comunione dei santi, categoria portante del puritanesimo inglese, è sintetizzata nella CW XXVI.1: «Tutti i santi, che sono uniti a Gesù Cristo loro capo, dal suo Spirito e dalla fede, hanno comunione con lui nella sua grazia nelle sue sofferenze, nella sua morte, nella sua risurrezione e nella sua gloria (1Gv 1,3; Ef 3,16-19; Gv 1,16; Ef 2,5-6, Fil 3,10; Rm 6,5-6; 2Tm 2,12) e, essendo strettamente uniti l'un l'altro nell'amore, comunicano ai loro reciproci doni e grazie (Ef 4,15-16; 1Cor 12,7; 3,21-23; Col 2,19), e sono tenuti a compiere quei doveri, pubblici e privati, che contribuiscono al loro reciproco bene, sia nell'uomo interiore che in quello esteriore (1Ts 5,11.14; Rm 1,11-12.14; 1Gv 3,16-18; Gal 6,10)

[54] Si nota una certa convergenza con l'art X del "Terzo e quarto punto di dottrina" del sinodo di Dordrecht: «Riguardo poi al fatto che gli altri chiamati dal ministero del Vangelo vengono e sono convertiti, la cosa non deve essere attribuita all'uomo, quasi che egli si scegliesse da se stesso mediante il suo libero arbitrio separandosi dagli altri che pure sono provvisti di grazia uguale o sufficiente per credere e convertirsi (come afferma la superba eresia di Pelagio), ma deve essere attribuita a Dio, il quale come ha eletto i suoi da tutta l'eternità in Cristo, così li chiama efficacemente a suo tempo, dona loro la fede e il pentimento e, dopo averli liberati dal potere delle tenebre, li trasporta nel regno del suo Figlio, perché annuncino le virtù di colui che li ha chiamati dalle tenebre nella sua

Bisogna inoltre notare che la perpetuità della chiesa ha trovato nel pensiero di Léger espresso nell'*Apologia* uno spazio abbastanza ampio. Questa particolare attenzione era certamente dovuta agli attacchi di Rorengo puntati proprio su all'argomento della perpetuità della Chiesa; tuttavia si può dedurre da questa particolare attenzione di Léger che all'inizio degli anni Sessanta del diciassettesimo secolo la possibilità di un totale annientamento delle Chiese valdesi non era del tutto impossibile. Sarebbe però difficile verificare con certezza se questa idea era presente nell'autocoscienza dei valdesi oppure faceva parte dei progetti dei loro avversari. Il tono apologetico di Léger, l'uso della lingua italiana suggeriscono piuttosto la seconda possibilità. In tal caso l'esposizione di Léger dovrebbe essere interpretata come un abile tentativo di scoraggiare eventuali iniziative simili alla spedizione militare comandata dal Pianezza nella primavera del 1655.

Un ampio e strutturato commento di A. Léger si aggiunge anche all'estrema brevità dell'art. XXVII della CF/1662. Il testo dell'articolo afferma la necessità della chiesa. Il contenuto corrisponde all'art XXVI della CF/1560, la formulazione è decisamente più breve. Come nel caso dell'art. XXVI della CF/1662 anche quest'articolo deve essere letto come parte di un discorso organico su un'unica chiesa con un solo capo Gesù Cristo, iniziato nell'articolo XXIV e preannunziato nell'articolo XII della CF/1662. In questo senso si può asserire che l'articolo XXVII chiude un blocco di quattro articoli dedicati alla definizione della chiesa. Il commento di Léger a questo articolo è molto esplicito. Lèger non esita a contrapporre la «vera Chiesa di Dio» alla chiesa di Roma, identificandola quest'ultima con la «Synagoga di Satana». L'articolo XXV della CF/1662 metteva in evidenza lo stretto legame tra la predicazione della parola di Dio e l'essere chiesa; Léger nel suo commento all'art. XXVII riprende questo motivo ricorrendo all'immagine della Chiesa-Madre, posta accanto al Dio-Padre[55]. Questa argomentazione è in un certo senso complementare all'immagine del matrimonio tra Cristo e la sua chiesa, usata da Léger nel commento agli articoli XXIV e XXVI. Si può affermare che l'immagine del matrimonio esprime il rapporto tra Cristo e la chiesa nella sua totalità, l'immagine della maternità posta accanto alla paternità di Dio

ammirabile luce e non si glorino in se stessi ma nel Signore, come testimonia la Scrittura apostolica in diversi passi»; *CFCC*, 904.

[55] Léger costruisce il suo ragionamento rifacendosi a due grandi principi ecclesiologici di Cipriano di Cartagine citati da Calvino all'inizio del IV libro dell'*Istituzione*: «Non puoi avere Dio per padre, se non hai la chiesa per madre» e «Fuori dalla chiesa non c'è alcuna speranza di remissione dei peccati, né alcuna salvezza» (IV,1,4). La chiesa di Roma ha interpretato più volte queste regole come conferma della sua unica autorità spirituale, creando una totale identificazione del concetto di chiesa con la chiesa cattolica. Cfr. M.A. RORENGO, *op. cit.*, 44-48. È intanto abbastanza curioso il fatto che Rorengo non abbia citato nessuna delle due regole di Cipriano, costruendo la sua apologia della Chiesa cattolica romana sul pensiero di Agostino.

esprime il rapporto che intercorre tra Dio, la persona credente e la chiesa. A scanso di equivoci, in questa immagine è ripetuta la principale *nota ecclesiae*: si può considerare la chiesa come madre solo «ubbidendo alla pura predicazione della parola di Dio» e quindi il criterio della predicazione "pura" cioè conforme in tutto alla Scrittura è di nuovo posto al centro dell'argomentazione. A questo punto viene ribadita la necessità di separarsi dalla falsa chiesa; tale separazione costituisce una sorta di *conditio sine qua non* per appartenere alla vera chiesa: «notate che per adherire alla vera Chiesa conviene separarsi della falsa». In seguito Léger sviluppa la sua dottrina delle *notae ecclesie*, in pratica presenta i criteri fondamentali per riconoscere la vera chiesa. Potrebbe sorprendere che a tale proposito vengono citati i pastori: «Ecco che per discernere i veri Pastori dalli falsi, conviene esaminare se la dottrina loro è conforme alla S. Scrittura». Nell'insieme del commento risulta però molto coerente l'uso di questo termine. Con la parola "pastori", come si evince anche dai testi biblici presentati come prove (cfr. 2Gv 10), si intende tutti coloro che si accingono al ministero della predicazione. Il criterio di distinzione tra "veri" e "falsi" pastori non è tanto la loro ordinazione o la loro appartenenza ecclesiale quanto la conformità della loro predicazione alla Sacra Scrittura. In questo ragionamento, ogni predicazione non conforme alla Sacra Scrittura produce «errori e superstizioni».

Nel passo successivo Léger pronuncia una sorta di sentenza contro tutti coloro che non si uniscono alla vera chiesa. Il frammento più importante di questa parte della sua argomentazione è una netta contrapposizione tra i ministeri conformi al Nuovo Testamento (in questo caso l'apostolo Paolo viene giustamente menzionato come "teorico" della chiesa e dei ministeri) e i "ministeri" della chiesa cattolica («San Paolo tra i ministri ordinati da Dio per l'edification della Chiesa non mette mai ne Pontifici, ne Cardinali, ne sacerdoti: Onde vengono dunque?»).

La citazione finale dei due passi riguardanti i conduttori delle comunità cristiane, tratti dalle esortazioni conclusive della Lettera agli Ebrei, rinforza notevolmente l'argomentazione: «Ricordatevi dei vostri conduttori, i quali v'hanno annunziato la parola di Dio; e considerando com'hanno finito la loro carriera, imitate la loro fede» (Ebr 13,7); «Ubbidite ai vostri conduttori e sottomettetevi a loro, perché essi vegliano per le vostre anime, come chi ha da renderne conto; affinché facciano questo con allegrezza e non sospirando; perché ciò non vi sarebbe d'alcun utile» (Ebr 13,17). Il commento di Léger nella sua parte dedicata ai ministeri va dunque ben oltre il testo dell'articolo XXVII.

A conclusione delle nostre note si possono avanzare alcune ipotesi che, però, avrebbero bisogno di un'attenta ricerca sulle fonti storiche. Prima di tutto bisogna notare che negli articoli dedicati alla nozione della chiesa, la

confessione di fede del 1655 e la sua traduzione italiana presentano tratti di notevole originalità sia nella forma sia nei contenuti. Tra questi tratti particolari il più importante è, senza dubbio, la dottrina della perpetuità della chiese espressa nell'art XVVI. Da questo dato si potrebbe dedurre l'esistenza di un'evoluzione del pensiero ecclesiologico dei valdesi nonché la sua originalità rispetto ad altre correnti della teologia riformata. Si potrebbe inoltre vedere in ciò qualche riflesso di una particolare "teologia valdese" inserita nella grande corrente dell'ortodossia riformata ma non per questo priva di originalità, secondo la definizione della teologia suggerita da A. Molnár:

> ...abilità di riconoscere e di esprimere gli eventi legati all'incontro di Dio con l'umanità avvenuto in Gesù Cristo e, al tempo stesso una concreta e critica percezione della situazione della chiesa nel mondo, nel tentativo di illuminare se stesso nei riguardi di una nuova obbedienza di fede[56].

PAWEL GAJEWSKI

[56] A. MOLNÁR, *A Challenge to Constantinianism. The Waldensian Theology in Middle Ages*, WSCF, Ginevra, 1976, p. 5: «...the ability to understand and express the events of the encounter of God with man in Jesus Christ and (...), at the same time, the concrete and and critical perception of the situation of the church in the world, in attempt to enlighten oneself in regard to a new allegiance to the faith».

# Un cantastorie leggendario: Michelin, voce del mito o mito di una voce? *

*Dove si è mai vista una beffa così riuscita? I Francesi testardi, coi loro nasi adunchi, che partono in fretta e furia dal loro paese per venire a prenderci l'Assiette che abbiamo davanti...*

*Li avevamo avvertiti: "Non ficcate il naso nel nostro piatto!"*

Ma i Francesi, si sa, non avevano saputo resistere. Il cantastorie cieco ripensava a quella storia, ancora così fresca nella sua mente, facendosi aiutare a montare la sua docile mula. In valle non c'era uno che non avesse riso dei versi un po' rozzi della sua canzone, ma in Francia, certo, era diverso. E adesso che doveva recarsi a Briançon per certi suoi affari, non poteva fare a meno di pensarci.

Da Sauze d'Oulx bisognava scendere fino al vasto pianoro percorso dalle anse della Dora, all'incrocio con la strada reale che saliva al colle del Mont Genèvre, per poi raggiungere l'ampia valle della Durance e infine la cittadella fortificata di Briançon.

Alla stazione di posta del capoluogo avrebbe trovato senz'altro qualcuno, viaggiatore, mercante o pellegrino, disposto ad accompagnarli, lui e la sua mula, nel breve tragitto.

Era un mattino d'estate del 1748.

*Seimila fanti ci hanno lasciato la pelle ... quattrocento ufficiali, golosi della nostra Assiette, sono stramazzati al suolo. Ricordatevi Francesi, ricordatevi sempre... Per pagare il pasto ai nostri cuochi avete sborsato soldi, abbandonato armi e bagagli e persino la vita ... Sarebbe stato meglio infilarvi il naso nel sedere: non vi sareste bruciati così tanto!*

Certo, era soltanto una canzonaccia da taverna che si era inventato dopo una bevuta di troppo, per ricordare a tutti la memorabile battaglia di quel lu-

---

* Pubblichiamo, per gentile concessione degli organizzatori, l'intervento tenuto al Museo Nazionale della montagna, in occasione del convegno *La musica, la gente, i monti. Tradizione e presenze del canto popolare*, Torino, 3-4 novembre 2000, a cura di Sandro Cappelletto e Francesco Pennarola.

glio 1747. Le urla dei soldati moribondi e quelle degli increduli sopravvissuti braccati dai Piemontesi, erano state la sua ispirazione e il suo vanto.

*Il comandante Belle-Isle è partito dalla Francia con i suoi battaglioni per venire in Piemonte a conquistare Exilles: la morte lo ha portato via e Exilles non è caduta! Perche venire qui, Francesi, a prenderci l'Assiette? Non ne avete a Parigi di più belle?*

Bella o brutta che fosse infine la Francia era lì davanti. Ancora una breve radura, un'ombrosa pineta e poi Briançon, il posto di guardia dei gendarmi, il ponte levatoio, la Porte de Pignerol, il dedalo di stradine e piazzette in discesa. Conosceva bene la lingua, il nostro cantastorie: persino il suo accento poteva essere scambiato per quello di un qualsiasi montanaro dei dintorni. Essendo cieco, avrebbe trovato facilmente qualche anima gentile disposta ad accompagnarlo nel luogo in cui doveva compiere i suoi uffici.

*Ritiratevi, Francesi, dalla nostra Assiette: rinunciate al sugo, è troppo forte per voi! Vi abbiamo fatto assaggiare una salsa così agra da ricacciarvi fino a Briançon!*

A Briançon non era poi così male, al contrario, la zuppa calda che il povero cieco stava consumando nella taverna del borgo alto quando, sbrigate le sue faccende e avvicinandosi l'ora in cui il sole splendeva più alto delle montagne delfinatesi, fu avvicinato da un giovane che si era fatto largo tra la folla degli avventori.

«Guardatevi dai Francesi, amico mio: la vostra canzone è nota in città e corre voce che l'autore sia nei paraggi. Sanno soltanto che si tratta di un povero cieco, e preparano un'imboscata appena fuori delle mura della cittadella».

Il cieco ascolta, ringrazia per l'avvertimento, termina con calma la sua zuppa ed esce dalla taverna come se niente fosse. Risale la ripida stradina che conduce alla Porte de Pignerol (non si può sbagliare, non c'è altra via) attraversa il ponte levatoio e oltrepassa il posto di guardia. Fatti pochi passi, ferma di colpo la mula e rimane immobile. Sa che loro sono lì ad aspettarlo, anzi ad aspettare un povero cieco sulla via del ritorno in Piemonte.

Il cantastorie allora si toglie lentamente il cappello e lo appoggia sulla sella della cavalcatura. Poi estrae dalla tasca sinistra della giacca un astuccio di cuoio e, ancora più lentamente, ne trae una prima moneta. La avvicina alla punta del naso, la gira e la rigira come se la stesse osservando attentamente e la lascia cadere nel cappello. Estrae una seconda moneta, ripete esattamente la scena ma questa volta ripone nuovamente la moneta nel suo astuccio. Continua così per alcuni minuti, come se stesse esaminando e dividendo tutte le sue monete a seconda del tipo: alla fine prende la manciata di soldi dall'in-

terno del cappello e li infila in un'altra tasca del pastrano. Si rimette il cappello in testa, sprona la mula e riprende il cammino. I Francesi che lo attendevano per dargliele di santa ragione non hanno dubbi. Questo viandante che guarda e sceglie le monete una per una non può essere certo il cantastorie cieco. Non fanno quindi caso alla sottile increspatura della bocca, quasi un sorriso appena abbozzato, che si dipinge sul viso del cantastorie ormai lontano, oltre la prima curva della strada reale che si arrampica sulle Alpi.

*Chi ha scritto la canzone, la canzone dell'Assiette, a pensarci bene sarà stato Michelin, per ridere dei Francesi che volevano prenderla con l'astuzia. Beviamo alla salute di quelli che l'hanno difesa!*

* *
*

Questa leggenda, conosciuta in alta val Susa fin dall'Ottocento, è la sola traccia sopravvissuta nella tradizione popolare a proposito dell'unico cantastorie delle Alpi Cozie di cui si abbia notizia. Un personaggio che, a seconda delle versioni della storia, manteneva il mistero dell'anonimato oppure assumeva il nome altrettanto misterioso e indefinito di "Michelin". Il racconto del cieco a Briançon ebbe una grande notorietà, tanto da oltrepassare i confini dell'universo tradizionale. Fu infatti riportato su svariate pubblicazioni, prima fra tutte «*Il Cimento – Rivista di scienze, lettere ed arti*» edito a Torino nel 1855. Qui Norberto ROSA, autore di un breve saggio a proposito della *Chanson de l'Assiette,* lo trascrisse in appendice alle scarse notizie sul suo autore. Anche la *Storia di Bricherasio* pubblicata da L.C. BOLLEA a Torino nel 1926 riporta lo stesso aneddoto e così pure il «*Notiziario Alpino*» n. 17 stampato a Roma nel marzo 1938, in un breve articolo a cura del generale Giuseppe Sticca.

Altre volte un riferimento al cantastorie dell'Assietta era comparso, quasi di sfuggita, in voluminosi trattati di storia.

Alexis MUSTON, a pagina 65 del quarto volume del suo trattato *L'Israël des Alpes. Histoire des Vaudois et de leurs colonies* – pubblicato a Parigi nel 1851 – dichiarava di aver consultato, per approfondire i dettagli sulla celebre battaglia del 19 luglio 1747, due ballate sull'argomento, di cui la prima in *patois* e la seconda «scritta in un pessimo francese, composta probabilmente da un soldato valdese» del quale però ignorava il nome.

A pagina 74, nota 2, il Muston ritornava sull'argomento, traendo spunto da un riferimento alla canzone dell'Assietta contenuto in un versetto di una vecchia complainte, la Chanson de Michelin, definita «un piccolo poema ritmato in maniera notevolmente imperfetta ma ricco di energia espressiva, nel

quale un Valdese, chiamato Michelin … fu arrestato a Pomaretto dai soldati…». E a questo punto lo storico formulava un ipotesi sulla nostra canzone e sul suo autore:

> Si tratta di quella ballata che ho citato a proposito della battaglia dell'Assiette. Forse era stata opera dello stesso bardo delle montagne, ora prigioniero. Come Omero, il povero Michelin sembra essere stato cieco; poiché in questa lirica egli parla soltanto di ciò che sente e mai di ciò che vede…

Continuando a seguire le tracce del nostro cantastorie arriviamo al 1886, anno in cui Alberto PITTAVINO pubblica la *Storia di Pinerolo e del suo circondario*. Trattando degli avvenimenti che fecero della val Chisone il teatro degli scontri tra Francia e Piemonte nel corso del XVIII secolo, il Pittavino trascrive la canzone dell'Assietta il cui autore, afferma, era un pragelatese.

Qualche anno dopo, lo scrittore J. PERREAU nella sua *Epopée des Alpes* stampata a Parigi nel 1903, notava come la canzone sulla disfatta militare francese del colle dell'Assietta fosse stata ispirata da «sentimenti di vendetta» ed esprimesse «l'odio fanatico dei discendenti di quei sudditi di casa Savoia che Vittorio Amedeo II aveva perseguitato per ordine di Luigi XIV». Non una parola, purtroppo, sull'identità del suo autore.

Julien TIERSOT, il bibliotecario parigino vincitore nel 1885 di un concorso dell'Accademia Nazionale di Francia per il primo studio sistematico sul patrimonio tradizionale del suo paese, pubblicò nel 1903 a Grenoble un'approfondita indagine dedicata al comprensorio alpino. L'opera, dal titolo *Chansons populaires recueillies dans les Alpes françaises (Savoie et Dauphiné)* rimane tuttora il testo più completo e documentato riguardante il canto popolare alpino. Nel corso di undici capitoli e 548 pagine, ne vengono esplorati tutti i generi narrativi: le canzoni storiche, i racconti leggendari e d'avventura, i canti satirici, le canzoni d'amore e di matrimonio, i canti dei pastori, quelli dei coscritti e dei soldati, le canzoni delle varie festività dell'anno, i canti di lavoro, le ninne-nanne e le danze.

Il Tiersot, che è stato senza dubbio uno dei padri dell'etnomusicologia moderna, si avvalse di molti collaboratori locali ed esplorò minuziosamente il patrimonio cantato delle Alpi francesi, occupandosi anche delle zone francofone al di là del confine. Leggiamo a pagina 53:

> La serie seguente si compone di alcune canzoni che interessano in modo particolare la storia del ducato di Savoia. Essa tratta delle operazioni militari che ebbero luogo in Piemonte durante la guerra di successione d'Austria [1740-1748, n.d.r.] sulla quale il duca di Savoia, re di Sardegna, aveva sollevato delle pretese…
>
> «Ecco delle memorie per la storia francese di cui nessuno, in un'altra nazione, si accorgerebbe»: così scrisse Jean-Jacques Rousseau a proposito di certe ballate popo-

> lari che riportavano aneddoti sulla vita di corte a Parigi. Anche noi citeremo queste produzioni locali per il solo interesse storico, poiché per il resto esse sono sovente al di sotto della mediocrità.
>
> Particolarità rara, pressoché unica, troviamo in due di queste canzoni [*La prise de Gênes* e *La chanson de l'Assiette*, n.d.r.] un nome di autore, lo stesso: Michelin o Micholin e negli stessi canti, e in altri ancora, delle spiritosaggini in stile popolare riguardo a un piatto intorno al quale i Francesi si aggirano senza riuscire a toccarlo, particolare che denuncia una certa similitudine tra i diversi brani.
>
> Saremmo dunque alla presenza dell'opera di qualche poeta savoiardo del XVIII secolo che canta, come gli antichi bardi, la gloria del suo padrone e signore? Per la verità egli la canta in versi sordi e banali; quanto alla sua natura di cantore popolare, la si deduce dal fatto che egli non cerca la rima, come facevano da molto tempo i cantastorie più colti, ma ha conservato la tradizione delle assonanze. In ogni caso queste canzoni sono rimaste nella memoria popolare…

All'alba del XX secolo dunque la figura del nostro cantastorie rientrava a pieno titolo nella leggenda, con tutte le varianti del caso a seconda del luogo e del narratore. Per Alexis Muston il protagonista era «probabilmente un soldato valdese, forse quel bardo chiamato Michelin». Per Norberto Rosa, Luigi Cesare Bollea e Giuseppe Sticca un montanaro valsusino; per Alberto Pittavino un pragelatese e infine per Julien Tiersot un poeta popolare savoiardo. Trattandosi di una leggenda riferita oralmente, sarebbe stato inutile, oltreché metodologicamente errato, tentare di conferirle una dignità storica. Ogni ricercatore aveva perciò semplicemente rilevato un frammento di tradizione che, come le diverse attribuzioni geografiche dimostrano, era certamente diffusa in un'area piuttosto vasta, dalla Savoia alle valli valdesi.

Ciò appare del tutto naturale se ripensiamo all'evento, questo sì appartenente alla storia, dal quale la leggenda del cantastorie cieco che abbiamo riferito all'inizio, ebbe origine: la battaglia dell'Assietta. Lo schieramento austro-piemontese era composto da soldati delle più diverse provenienze: i battaglioni austriaci Traun, Meyer, Colloredo, Hagenbach e Forgatsch, il battaglione svizzero Kalbermatter, il reggimento Guardie Granatieri della fanteria piemontese, il reggimento Casale Monferrato, i battaglioni savoiardi Chablais, Montfort e Roi, il battaglione Sicilia, i volontari delle milizie pragelatesi, valsusine e valdesi. La valenza epica della battaglia e l'insperata vittoria contro le soverchianti forze francesi contribuirono al fiorire di una vasta serie di racconti e canzoni popolari, che ebbero come primi narratori proprio quei soldati, provenienti da diverse regioni, che vi avevano preso parte. È certamente verosimile che ognuno di loro riportò nella sua terra di origine il proprio resoconto, e ciò spiega la diversità tra i vari frammenti della *Chanson de l'Assiette* pubblicati dagli studiosi citati, le diverse paternità attribuite alla canzone e la polverizzazione dei ritrovamenti in aree più o meno lontane.

In tempi più recenti è stato possibile confermare la ricchezza del patrimonio tradizionale ispirato alla battaglia: attualmente si conoscono almeno quattro diversi testi di canzoni, due in francese e due in occitano (uno dei quali limitato ad un breve frammento) le cui varianti, riportate su svariati quaderni manoscritti, tipici della tradizione alpina, sono innumerevoli. Questi documenti provengono da un'area molto vasta, che comprende la Savoia, la val Susa, la val Chisone, le valli Germanasca e Pellice, la val Varaita. La paternità del testo è incerta e variabile: neppure all'interno di un comprensorio culturalmente omogeneo, come le valli valdesi, e neppure considerando la stessa versione del canto vi è concordanza su questo punto. Infatti il testo pubblicato da Federico GHISI ed Emilio TRON nel 1947 in *Anciennes chansons vaudoises*, presente in alcuni manoscritti di famiglie valligiane valdesi, si conclude con i versi seguenti:

*Qui n'a fait la chanson – la chanson de l'Assiette,*
*Si on considère bien – ce sera Michelin*
*Pour rire des Français...*

ma la stessa versione di questo testo, nel manoscritto di Henri Théophile Bounous, Valdese, di Pomeano, termina in tutt'altro modo:

*Ceux qui ont composé – ces versets autour du feu,*
*Ont bien consideré – qu'il n'y-a rien de mieux que*
*De rire des Français...*

Se manca quindi ogni certezza sull'autore dello stesso canto, nulla ci è dato di conoscere circa la paternità delle altre canzoni sulla battaglia dell'Assietta. Anzi, proprio la varietà, il bilinguismo e la diffusione sul territorio di queste canzoni pongono in secondo piano la figura del cantastorie, specialmente rispetto al tema del racconto. Ciò che rimase impresso nella memoria popolare non fu il cantastorie in quanto personaggio: di lui infatti non rimase alcuna traccia nella tradizione alpina, a parte la leggendaria avventura del cieco a Briançon.

Savoiardo per la Savoia, valsusino per la valle di Susa, pragelatese per la val Chisone, valdese per le valli valdesi o montanaro della valle Varaita, ha poca importanza. Michelin per alcuni, anonimo per altri, anche il nome conta poco. Il racconto della vittoria piemontese trasforma invece un semplice evento militare nel mito dell'invincibilità. Un mito che corre di bocca in bocca, come sempre succede in ogni tradizione: duemila, seimila, addirittura diecimila le vittime di parte nemica a seconda della piazza, della borgata, della valle, della canzone. E proprio rispetto al contenuto epico e mitico delle canzoni, il cantastorie non fu altro che la voce del mito, il portatore di un

messaggio che infiammava gli animi e nutriva la memoria. Si può chiamarlo Michelin, come qualche testo ci indica, ma è chiaro che non ci possono essere riscontri oggettivi su quello che non sappiamo neppure essere un nome, un diminutivo o un soprannome.

Semplicemente, una voce.

Ma la vicenda del nostro cantastorie non finisce qui. Nel «Bollettino della Società di Storia Valdesi» n. 23, giugno 1906, a pagina 108, veniva pubblicato, a cura di Teofilo Gay, un articoletto dal titolo: *Un bardo valdese di 150 anni fa (1752-1755): David Michelin Salomon, di Bobbio Pellice.*

> Muston, nell'ultima edizione del suo Israël des Alpes, a pagina 70 del quarto volume dedica una nota molto interessante a «un poema dal ritmo decisamente imperfetto ma pieno di espressività e di energia» di cui cita due dozzine di versi e presenta così il suo autore: «un valdese chiamato Michelin, un bardo delle montagne che, come Omero, sembrerebbe essere stato cieco». Mi è capitato fra le mani in questi giorni il manoscritto originale del canzoniere di questo Michelin. Sfortunatamente era stato mal conservato e mancano le prime 14 canzoni; ma ne restano ancora un centinaio, che sono tutte più o meno leggibili. Non sembra che Muston abbia visto questo manoscritto, ma semplicemente una copia della canzone n. 44 perché, sui 24 o 25 versi che cita, più d'uno differisce dall'originale; e del resto sovente le canzoni sono firmate «fatta da me, David Michelin», cosa che parrebbe dimostrare che l'autore non era cieco. In ogni caso, l'autore di queste semplici poesie ci informa che era figlio di Joseph Michelin Salomon di Bobbio in val Pellice. Dovette essere soldato e prese parte non solo alla battaglia dell'Assiette (19 luglio 1747) ma a più di una campagna all'estero, a giudicare da qualcuna delle sue canzoni.

Questa breve annotazione in calce alla trascrizione di una complainte valdese costituisce in realtà la svolta decisiva nella ricostruzione "ufficiale" della figura del cantastorie Michelin.

Il prof. Gay, a cinquant'anni dalla pubblicazione delle prime notizie sull'autore di una *chanson de l'Assiette*, sembra aver trovato la soluzione del mistero. Ma a quale cantastorie si riferisce? A quello che il nostro professore ha eletto quale unico interprete credibile della tradizione popolare, cioè il «valdese, chiamato Michelin» citato dallo storico Alexis Muston nel 1851.

La sua certezza ha origine da un ritrovamento fortuito: si tratta di un manoscritto, datato 1752, che il Gay identifica come opera autografa del nostro cantastorie. Dall'esame di questo manoscritto il nostro professore deduce in primo luogo che l'appellativo "Michelin" deve considerarsi un cognome: novità non da poco, dato che non risulta confermata in nessun testo tradizionale (canzone o racconto) né, finora, in alcuna pubblicazione. A questo presunto cognome viene affiancato un nome di battesimo "David", altra novità, e addirittura un secondo cognome, "Salomon". Inoltre apprendiamo il nome del

padre del bardo, Joseph, ed anche il luogo di nascita, Bobbio Pellice. Ma soprattutto il cantore dell'Assietta è ritenuto, per la prima volta, autore di una notevole antologia di canzoni, compresa una ballata autobiografica narrante le vicissitudini della persecuzione subita per motivi religiosi. E proprio questo testo è ritenuto la prova definitiva dell'identità valdese del nostro personaggio. Un personaggio inserito a pieno titolo nella memoria storica delle valli valdesi, cui è riconosciuto il merito di aver di tramandato, prima ancora dei libri di storia, le vicissitudini di un popolo perseguitato.

Appena due anni dopo lo studio di Teofilo Gay (siamo nel 1908) viene pubblicato a Torre Pellice un opuscolo dal titolo *Recueil de vieilles chansons et complaintes vaudoises – Tirées de vieux manuscrits trouvés a Rorà et datant de 150 ans passés.*

L'autrice, Gabrielle Tourn, dichiara nell'introduzione che si tratta di «...vecchie complaintes storiche valdesi, composte all'epoca delle grandi persecuzioni nelle nostre valli. Alcune provengono dal manoscritto di David Michelin Salomon di Bobbio, datato 1751, che abbiamo trovato in una vecchia casa a Rorà, frazione Fusines».

Per la seconda volta il nostro cantastorie viene identificato come "David Michelin Salomon", valdese di Bobbio Pellice e per la seconda volta si dichiara di averne consultato il manoscritto autografo: non lo stesso manoscritto capitato fra le mani del Gay due anni prima però, ma un testo datato 1751, quindi più vecchio di un anno. È strano che, dopo 50 anni di ipotesi e studi infruttuosi, vengano alla luce quasi contemporaneamente addirittura due antichi documenti autografi del nostro cantastorie. Lo è ancora di più il loro misterioso destino.

In un appunto reso noto dal prof. Pons nel 1943, Gabrielle Tourn svelava che il manoscritto da lei consultato era di proprietà della famiglia Rivoire di Rorà, che se lo era incredibilmente lasciato sottrarre da, citiamo testualmente, «turisti prussiani» in visita alle Valli soltanto pochi anni prima. Leggenda nella leggenda, le tracce dei preziosi manoscritti si perdono nel nulla: molto tempo dopo Emilio Tron scriverà che il manoscritto scoperto dalla Tourn fu «portato in Germania da un dotto di quella nazione di passaggio alle Valli».

Nessuna notizia invece riguardo al documento autografo che il Gay aveva dichiarato, pochi anni prima, di aver consultato. Si trattava forse di una copia del manoscritto di cui la Tourn aveva ritrovato l'originale? Questa domanda resterà, purtroppo, senza risposta. Di entrambi i documenti infatti non rimarrà alcuna traccia, né alcuna testimonianza. Ciò che resterà ben vivo nella memoria popolare invece, dopo le pubblicazioni di Teofilo Gay e Gabrielle Tourn, sarà l'alto valore evocativo della figura di David Michelin Salomon, il

cantastorie dell'epopea valdese. Un personaggio che assumerà ben presto i contorni del mito, identificato sulla base di documenti invisibili ma con l'avallo della cultura ufficiale.

Il mito di una voce.

Ma consultiamo ora l'«Annuario n. XII (1952-1953) – Liceo Ginnasio Statale "Vittorio Alfieri" – Torino», alle pp. 128-138: *Appunti sulla genesi della "Chanson de l'assiette"*, a cura di Emilio Tron.

> ...Comunque sia, quel David Michelin o David Michelin Salomon, de Joseph, non può essere l'autore delle canzoni, ma solamente il compilatore e trascrittore del manoscritto. La formula «faite par moi» non prova nulla, perché si incontra nei manoscritti usata promiscuamente con l'altra, «écrit par moi» coll'aggiunta del nome del trascrittore, talvolta della data e persino dell'ora.
>
> Ciò risulta con la massima evidenza ... dal fatto che il manoscritto conteneva [secondo quanto riferito dalla Tourn, n.d.r.] tra l'altro la *Complainte de Roussel*, la *Complainte de la mère de Roussel*, la *Complainte de Louis Ranc*, notoriamente francesi, nonché la *Chanson de l'Escalade*, svizzera ...
>
> Inoltre, da accurate ricerche da me compiute negli archivi delle parrocchie valdesi, risulta che i soli individui le cui generalità corrispondano a quelle figuranti nel manoscritto ... sarebbero stati tutti troppo giovani per essere autori di canzoni nel periodo che ci interessa...

A quasi 50 anni dalle pubblicazioni di Gay e Tourn, un brillante saggio del prof. Emilio Tron rimette in discussione la questione dell'identità del cantastorie dell'Assietta. Con la verifica della provenienza di alcuni testi del presunto canzoniere Michelin da repertori d'oltralpe e con il supporto di alcuni riscontri anagrafici, il prof. Tron riesce a dimostrare, fornendone i dati, che David Michelin de Joseph era stato semplicemente il compilatore del manoscritto (o dei manoscritti) e non l'autore delle canzoni.

* *
*

Sono ormai passati cento anni dalla pubblicazione delle prime notizie sul nostro cantastorie. Dopo testimonianze, frammenti di tradizione, ipotesi, certezze e smentite non è stato acquisito neppure un elemento certo che ci possa aiutare a chiarirne il mistero. Eppure, nella memoria collettiva valdese l'immagine di Michelin è profondamente mutata. Non si tratta più della voce del mito dell'Assietta, ma del mito della voce di un popolo oppresso. Per comprendere i motivi di questa metamorfosi – sostenuta unicamente da quella canzone autobiografica pubbblicata dal prof. Gay il cui testo risulta tuttora,

come vedremo, per molti versi oscuro – può essere d'aiuto un interessante studio del prof. Christian Bromberger dell'Università di Aix-en-Provence. Nel suo saggio *Les chansons «populaires» dans une vallée vaudoise du Piémont (le Val Germanasca) migrations de chansons, chansons de migrations*, presentato a Cuneo nel giugno 1984 (*Migrazione attraverso le Alpi Occidentali. Relazioni tra Piemonte, Provenza e Delfinato dal Medioevo ai nostri giorni*, edito a Torino nel 1988), egli sostiene infatti (p. 278) che

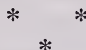
> ...le aspirazioni egemoniche (della Chiesa Valdese) a prendersi carico per intero della vita dell'uomo non si indebolirono né nel XIX ... né nel XX secolo ... Neppure il folclore riuscì a sottrarsi a questo intervento. Come le altre chiese protestanti, la Chiesa Valdese nutriva una generica prevenzione contro le credenze, i costumi alla base del folclore paesano; essa tentò di combatterli ... oppure di contrassegnarli con una sua etichetta: così la cuffia tradizionale valligiana è chiamata valdese, come lo è persino la zuppa di grissini consumata il 17 febbraio, giorno commemorativo della concessione dei diritti civili.

L'ipotesi formulata dal prof. Bromberger contribuisce a riportare in primo piano la questione dell'atteggiamento delle istituzioni culturali valdesi nei confronti del patrimonio tradizionale valligiano. Nelle pubblicazioni valdesi traspare l'esigenza di assegnare ad ogni aspetto del folclore locale una veste ufficiale, corredata di dati storici che non lascino spazio ad interpretazioni più o meno fantasiose. Non si può ovviamente ritenere questa posizione un'esclusiva della chiesa valdese o protestante in genere: ricordiamo, a questo proposito, analoghi atteggiamenti di matrice cattolica (o più semplicemente "istituzionale") nei confronti del carnevale o, più in generale, di qualunque tradizione popolare spontanea, come ad esempio le feste calendariali. Il problema è quindi assai più ampio e più antico e investe la sfera del controllo e della razionalizzazione di tutto il dominio folclorico.

Nel nostro caso specifico esiste poi un secondo problema, tipicamente medodologico. Manca, negli studi pubblicati fino all'inizio del '900 dagli intellettuali valdesi, un approccio disciplinare scientifico a questi contenuti, di carattere tipicamente etnomusicologico. Ciò è tanto più strano se si considera che erano già apparse, all'epoca, trattazioni più che esaurienti sul tema dello studio della canzone popolare: Tiersot, Canteloube, Du Mersan e lo stesso Nigra – per citare soltanto i più noti – avevano già definito con precisione le coordinate per un corretto approccio all'argomento.

Le risultanze di questa duplice lacuna conducono a risultati per certi versi sorprendenti. Emilio Tron, dopo aver brillantemente dimostrato l'infondatezza dell'identificazione del nostro cantastorie in quel David Michelin (o David Michelin Salomon) che aveva semplicemente trascritto alcune vecchie canzoni su un quaderno di famiglia, assume proprio questa identificazione er-

rata come base per una successiva indagine anagrafica. In realtà non ha alcun fondamento l'ipotesi che l'appellativo "Michelin" debba essere considerato un cognome e tantomeno che gli si possa abbinare il nome di battesimo "David". Giova ricordare, a questo punto, che gli unici testi nei quali compare un riferimento al nostro cantastorie sono alcune canzoni (*La prise de Philippsbourg*, *Le siège de Genes*, la *Chanson de l'Assiette*, *Allons de bon courage*, *La pace di Aquisgrana* e la *Complainte de Michelin*), oltre al noto racconto delle avventure del cieco a Briançon. In questi pochi reperti compare sempre e soltanto un nome, Michelin. Alla luce di queste poche ma incontrovertibili certezze risulta altrettanto privo di riscontri lo studio di Teofilo Pons, pubblicato nel luglio 1983. Anche in questo caso la ricostruzione anagrafica relativa a un personaggio denominato "David Michelin", che il nostro vorrebbe associare alla figura del cantastorie dell'Assietta, è basata su un'identificazione di cui è stata ormai ampiamente dimostrata la palese infondatezza.



Di tutta la vicenda del cantastorie Michelin, la canzone autobiografica che ne descrive le sofferenze patite a causa della persecuzione antivaldese è forse l'ultimo mistero irrisolto.

Come si ricorderà il testo del canto era stato pubblicato agli inizi del '900 quasi contemporaneamente da Teofilo Gay e Gabrielle Tourn, che avevano dichiarato di averlo trascritto da un manoscritto settecentesco proveniente dalla val Pellice. Nel 1983 Teofilo Pons ne certificava l'assoluta notorietà nella memoria collettiva delle valli valdesi, smentendo una sua precedente indagine sullo stesso repertorio sfociata nella pubblicazione del volume *Voci e canzoni della piccola patria*, datato 1930. Questa raccolta, composta da un'antologia di 104 canti valligiani, si basava sulla consultazione di 19 manoscritti di area valdese risalenti al XIX secolo, «contenenti complessivamente più di 1600 canzoni», come lo stesso autore dichiarava nell'introduzione. «Nella compilazione – proseguiva il Pons – abbiamo sempre dato la preferenza alle canzoni più antiche e note, ed a quelle che si trovano nel maggior numero di testi». Purtroppo il canto autobiografico del nostro Michelin non figura in questo elenco, il che ci fa ragionevolmente dubitare della sua originaria notorietà e diffusione. Ciò è confermato da alcuni elementi ricavati dall'indagine sul campo. I due più autorevoli testimoni della tradizione canora della val Germanasca, Aldo Richard e Susanna Peyrot Grill di Prali, ignoravano l'esistenza della canzone di Michelin. La stessa non era riportata né sul manoscritto Richard, contenente

ben 363 canti e ritenuto da tutti gli studiosi il documento più completo dell'intero panorama tradizionale valdese, né su quello appartenuto a Susanna Grill, andato perduto, che la stessa testimone aveva dichiarato contenesse addirittura 1500 canzoni. Lo stesso dicasi a proposito del più completo manoscritto valchisonese, opera di Henri-Théophile Bounous di Pomeano, in cui non vi è traccia di una *Chanson de Michelin*, narrante le vicende patite dallo stesso, tra i 175 canti trascritti. Questi dati dimostrano che la nostra canzone ebbe originariamente un'area di diffusione molto limitata, che possiamo circoscrivere alla sola val Pellice, a parte un'isolata testimonianza raccolta dal prof. Ghisi a Rodoretto e prescindendo da futuri possibili ritrovamenti occasionali in manoscritti ancora ignoti.

Anche l'analisi del testo riserva parecchie sorprese. Innanzi tutto il racconto è narrato in prima persona dal protagonista della vicenda. Nell'ampio panorama tradizionale delle valli valdesi questa struttura narrativa è decisamente inconsueta. Altra anomalia non da poco, almeno quattro diverse melodie sono state abbinate a questo testo, come è stato documentato da Federico Ghisi ed Emilio Tron in *Anciennes chansons vaudoises*, pubblicato a Torre Pellice dalla Società di Studi Valdesi nel 1947. Di queste, tre strutture melodiche sono del tutto dissimili e – altro particolare in contrasto con la tradizione – certamente non coeve. In particolare la versione riferita da Louis Malan del Pont Vieux di Luserna (val Pellice) è senza dubbio la più antica: gli elementi modali che affiorano dalla trama melodica ne rivelano un'origine sicuramente anteriore al XVIII secolo. Tra l'altro questa versione pare essere stata la più diffusa, come testimoniato da Emilio Tron che ne aveva raccolta e trascritta una versione simile proveniente dal borgo di Fusines presso Rorà, in val Pellice. La melodia ricordata da J. Jacques Rostagnol di Bobbio Pellice, l'unica in una tonalità maggiore assolutamente contrastante con il carattere tragico della narrazione, ha invece i caratteri e la cadenza tipica delle marce militari settecentesche. L'ultima versione, ascoltata dalla voce di Benjamin Tron del Clot di Rodoretto (val Germanasca) è certamente la più moderna: le modulazioni e le variazioni ritmiche, oltre ad una cantabilità molto vicina alle melodie ottocentesche, ne sono la testimonianza.

Queste osservazioni ci suggeriscono una prima riflessione: la canzone non è stata tramandata, come la maggior parte dei canti che compongono il vasto repertorio delle valli valdesi, in modo univoco. Siamo di fronte ad un testo adattato, in epoche diverse, a melodie diverse, probabilmente (caso comunissimo nel repertorio alpino) preesistenti. Su queste basi, il problema della datazione della canzone diviene irrisolvibile, a meno di poter stabilire con certezza a quale delle tre melodie si debba fare riferimento. Questa semplice considerazione può aiutarci a valutare la fragilità delle ipotesi finora

pubblicate riguardo a un canto ritenuto fondamentale per la ricostruzione della figura del nostro cantastorie.

A questo proposito, l'unico riferimento temporale contenuto nella canzone consiste nella citazione della canzone dell'Assietta – che prende spunto, come ricordiamo, dalla famosa battaglia del 19 luglio 1747 – attribuita al cantastorie Michelin. Ciò porterebbe ad escludere la possibilità che il testo sia anteriore a questa data. Ma ad un esame più approfondito emergono alcuni dubbi a proposito di questa citazione. Nella versione del canto pubblicata per la prima volta da Teofilo Gay nel 1906 e sostanzialmente corrispondente a quella riedita nel 1947 da Ghisi e Tron in *Anciennes chansons vaudoises*, il riferimento alla battaglia dell'Assietta è contenuto all'interno della quinta strofa e si inserisce coerentemente all'inizio del racconto, quando il nostro Michelin, arrestato e imprigionato per motivi di religione, viene fatto oggetto di scherno da ignoti visitatori che gli rammentano la sua passata notorietà di cantore della battaglia dell'Assietta. Fin qui tutto bene: ma non dimentichiamo che questa versione del canto è stata fatta risalire a quel famoso manoscritto del 1752, misteriosamente scomparso, del quale non è possibile verificare l'autenticità. L'Archivio della Società di Studi Valdesi di Torre Pellice conserva tuttora il più antico manoscritto conosciuto contenente alcune canzoni delle valli valdesi: si tratta del quaderno compilato da Jean Jacques Daniel Jalla, figlio di Jacques, a Torre Pellice nel 1783. In questo eccezionale documento è riportata, con il titolo di *Chanson du très chèr Michelin* una versione – la più antica che conosciamo – della nostra canzone, piuttosto differente dalle altre versioni citate. Tornando al riferimento alla battaglia dell'Assietta, notiamo subito che in questo manoscritto essa compare in una posizione totalmente diversa rispetto agli esempi di cui sopra. La strofa che lo contiene è infatti la penultima e, fatto ben più rilevante, non ha alcun legame narrativo né con la precedente né tantomeno con la seguente e conclusiva. In questo caso infatti il riferimento allo scherno verso il cantastorie dell'Assietta è assolutamente incomprensibile dato che il nostro cantastorie, a questo punto del racconto, è già stato liberato (per motivi che la canzone non dice) e non si trova più alla berlina della folla dei curiosi. Neppure sintatticamente la citazione si lega in qualche modo con la struttura delle strofe precedente e seguente (ambedue al presente) in quanto narrata in tempo imperfetto: escludendo il ricorso alla tecnica del *flash-back* ovviamente non pertinente in un testo popolare della fine del '700, questo colloca il riferimento in un momento indefinito e non consequenziale al resto della storia. L'impressione che se ne ricava è che il riferimento all'Assietta sia stato forzatamente inserito all'interno di un testo preesistente. D'altra parte i segnali di una manipolazione di questo testo sono piuttosto evidenti. Innanzi tutto la numerazione delle strofe risulta vistosamente alterata. Dal primo al decimo verso la numerazione

originale è integra. Di qui in avanti la situazione è piuttosto caotica: il n. seguente è 15, con un 11 chiaramente sovrascritto. A questo punto è bene notare un piccolo foglietto, incollato al centro del quaderno, la cui carta è chiaramente molto più recente di quella settecentesca del resto del manoscritto. Su questo foglio aggiunto, in una calligrafia completamente diversa da quella dell'originale, si legge:

> Corrections a la chanson de Michelin d'aprés la copie de la Soc. d'histoire vaudoise.

Correzioni apportate da chi, e perché? E a quale copia della canzone si riferiscono? Le risposte, anche in questo caso, mancano. Di certo si sa soltanto che qualcuno, in un epoca a noi ignota, si è premurato di integrare il testo originale con 4 strofe e due versetti di provenienza ignota. I due frammenti, leggiamo, appartengono alla strofa 10, che nell'originale è incompleta. Seguono le strofe 11, 12 e 13. Ma anche così il conto non torna: la correzione dei numeri sul manoscritto dovrebbe quindi riportare, dopo la strofa 10, la strofa 14, non la 15 come indicato e tantomeno la 11 come dichiara la successiva correzione. Sull'aggiunta compare poi un'altra strofa, da inserire secondo le indicazioni fornite tra la 23 e la 24. La soluzione di questo rompicapo è tutt'altro che agevole. Si può comunque tentare di ricostruire la storia di questo manoscritto. La canzone di Michelin potrebbe essere stata verosimilmente copiata da un documento più antico, mutilato o illeggibile in qualche sua parte. Ciò spiegherebbe la presenza di una strofa, la 10, mancante di due versetti ed anche il passaggio alla strofa successiva, identificata col n. 15. In un secondo tempo, un anonimo revisore, accortosi della non consequenzialità della numerazione, ha ripristinato la sequenza normale, trasformando il 15 in 11 e, da questa strofa in poi, correggendo tutti i numeri fino alla fine, per ristabilire una successione ordinata. Così facendo, non si è accorto che l'estensore originale del manoscritto aveva indicato in 37 il numero totale delle strofe, sottolineando con il salto dalla 10 alla 15 la parte mancante. Risultato della correzione errata, una canzone di 33 strofe. Un altro revisore, in tempi assai più recenti, si è premurato di aggiungere, in quel famoso foglietto inserito all'interno del manoscritto, i versetti mancanti alla strofa 10 ed anche le strofe dalla 11 alla 13, certamente provenienti da un'altra versione del canto. Sbagliando il conto però, perché sarebbe stato necessario aggiungere anche la strofa 14 per completare il testo mutilato.

Torniamo alla questione del riferimento alla canzone dell'Assietta, fondamentale perché costituisce l'unico riferimento temporale attribuibile alla canzone e allo stesso personaggio di Michelin. Abbiamo già visto come la sua posizione originale costituisca un'indubbia forzatura narrativa. Questo particolare deve aver preoccupato anche qualche altro studioso (forse uno dei

revisori già citati o addirittura un terzo, misterioso personaggio?) il quale, nel tentativo di risolvere il problema, ha aggiunto sopra la strofa incriminata una piccola annotazione: «= 4bis» ad indicare la necessità dello spostamento della stessa dopo la strofa 4, cioè esattamente nella posizione della versione "ufficiale" che sarà pubblicata prima dal Gay e poi da Ghisi e Tron. La preoccupazione di conferire al riferimento alla canzone dell'Assietta una credibilità narrativa è confermata da un altro appunto, anch'esso non originale, tra le strofe 4 e 5, un piccolo «v. 32» che ribadisce la necessità di inserire in quel punto la strofa in questione.

Le rilevanze emerse da questa breve indagine evidenziano le ripetute manipolazioni del testo originale della canzone: è legittimo sostenere, a questo punto, che la strofa contenente il riferimento temporale legato alla battaglia dell'Assietta non facesse parte del testo nella sua versione più antica. D'altra parte la versione melodica più nota di questo canto non può certamente essere datata intorno alla metà del '700: risulta infatti assai più corretto, per motivi di filologia musicale, collocarne l'origine nel secolo precedente.

È perciò molto verosimile l'ipotesi secondo la quale la canzone di Michelin sia in realtà molto più antica di quanto fino ad oggi ipotizzato. D'altra parte i molti passaggi oscuri all'interno della narrazione – che tutti gli studiosi non hanno mancato di sottolineare – sono originati dalla presunta datazione del testo al periodo della battaglia dell'Assietta.

Torniamo al problema metodologico cui si è già accennato: le difficoltà interpretative sono nate da un approccio improprio al testo esaminato. Infatti, come per l'identificazione del nostro cantastorie si era partiti da una presunzione anagrafica priva di fondamento, così nella datazione della canzone ci si è sempre riferiti ad una citazione temporale sulla cui autenticità non esiste alcuna garanzia. Le citate osservazioni del prof. Bromberger ci sono nuovamente d'auito: in entrambi i casi ci si è infatti basati su un dato definito a priori (un nome o una data) per poi procedere a ritroso alla dimostrazione della sua validità, senza preoccuparsi delle sostanziali incongruenze storiche, narrative e filologiche. Risulta inoltre incomprensibile l'assunzione del testo di questa canzone al rango di documento storico, procedimento cui nessuno studioso si è finora sottratto, per ricostruire la vita di Michelin: al contrario, le canzoni popolari sono invece, come universalmente noto, liberamente ispirate alla storia ed a documenti, fatti e personaggi che assumono la loro legittimazione da verifiche scientifiche fortunatamente meno aleatorie. Ciascuno di noi può infatti immaginare a quale esito porterebbe la ricostruzione della storia europea sulla base dell'analisi delle canzoni popolari che ad essa si riferiscono. Per questo motivo non si può ragionevolmente sostenere che il perso-

naggio di Michelin possa essere storicamente legittimato dai versetti di una canzone popolare.

Ad un esame approfondito, il testo della canzone di Michelin non fa che confermare queste osservazioni. L'inizio del racconto descrive l'arresto del protagonista a Pomaretto, ad opera dei soldati del re. Per quale motivo? Il testo non lo specifica. Se la canzone fosse posteriore al 1747, come affermato, qui nascerebbero le prime incongruenze. In primo luogo, come tutti gli storici hanno ormai ampiamente documentato, la persecuzione armata contro i Valdesi era, a quell'epoca, definitivamente cessata. Un arresto per qualunque genere di reato non sarebbe stato in ogni caso eseguito dai «soldati del re» ma dai «soldati di giustizia» appartenenti alla «famiglia di Pinerolo», alle dipendenze del prefetto della stessa città.

La canzone prosegue narrando l'udienza di un primo processo subito dal nostro a Perosa davanti a «un certo giudice». Sempre facendo riferimento alla data del 1747, si deve notare che, all'epoca, la competenza giurisdizionale apparteneva per la val Perosa al già citato prefetto di Pinerolo e per la val San Martino al podestà di Perrero. La sede di Perosa non è, a quel tempo, storicamente indicata come sede di processi. Altro particolare non insignificante, la canzone descrive privazioni e crudeltà della carcerazione assimilabili alla tortura, che da molti anni non si praticavano più contro i valdesi del regno di Sardegna.

Il nostro cantastorie viene quindi convocato una seconda volta, secondo la canzone, dinnanzi ad una corte formata dal «castellano» e da alcuni prelati cattolici, riunita all'interno del castello di Perosa. L'imputazione è quella tipica di un tribunale dell'Inquisizione, cioè l'appartenenza alla fede valdese.

Giova ricordare, a questo punto, che in base al Patto di Pinerolo e al Trattato di Torino del 1696, confermati dalla pace di Ryswick del 1697, sottoscritti dal regno di Francia e dall'allora ducato di Savoia, era stato sancito l'obbligo di demolizione delle fortificazioni francesi di Pinerolo e del castello di Perosa. Un effetto immediato di queste disposizioni fu la rimozione, contestuale al passaggio dei poteri, del castellano di Perosa insediato dall'amministrazione del regno di Francia. Nell'attesa dello smantellamento, il forte di Perosa era stato affidato ad un governatore sabaudo e occupato da una guarnigione militare del ducato di Savoia con funzioni di presidio strategico. Questo distaccamento, appartenente all'esercito ducale, non aveva alcuna competenza giuridica sulla val Perosa né la facoltà di arrestare e tantomeno processare per qualunque motivo gli appartenenti alla popolazione civile.

Proseguendo nel racconto, il povero Michelin, rifiutatosi di aderire alle pressanti richieste di abiura, viene trasferito a Pinerolo e qui gettato in catene in una terrificante prigione. Sottoposto a privazioni fisiche di ogni tipo, dalla

mancanza di alimenti alla tortura del freddo, il nostro perde conoscenza per la seconda volta dall'inizio della sua prigionia. Una seconda sessione inquisitoria lo accusa nuovamente di appartenere alla religione valdese: non vi è altra via d'uscita se non la conversione alla fede cattolica.

L'anacronismo di queste sanzioni persecutorie, se riferite alla metà del '700, è già stato ampiamente documentato: gli storici sono concordi nell'affermare che, a quell'epoca, era definitivamente cessata l'attività dei tribunali inquisitori e che la semplice appartenenza alla fede valdese non costituiva di per sé un reato perseguibile. Il ricorso alla violenza fisica durante la carcerazione è storicamente ascrivibile ad un'epoca ben anteriore: dopo il Trattato di Utrecht del 1713 che pose fine alla guerra di successione spagnola infatti, il ducato di Savoia – eletto al rango di regno di Sicilia – entrò nell'orbita asburgica ed inglese, schierandosi dalla parte delle grandi potenze protestanti europee. Ad ovvi motivi di opportunità politica e non a un'improvvisa benevolenza è perciò dovuto il radicale mutamento dell'atteggiamento di Vittorio Amedeo II nei confronti dei sudditi valdesi. Il tempo delle feroci persecuzioni era definitivamente tramontato. I documenti ufficiali lo confermano. Né i *Registri delle denonzie e querelle* degli anni 1748-1754 (conservati nell'Archivio della Società di Studi Valdesi di Torre Pellice), né quelli delle *Informazioni Criminali* relative allo stesso periodo (Archivio Storico Comunale di Perrero) riportano notizia di alcun processo o condanna relativa all'appartenenza alla fede valdese, nella giurisdizione della Val S. Martino. Altrettanto si può affermare relativamente agli atti del Senato di Torino, il più alto organo giudiziario del Piemonte sabaudo. E naturalmente neppure per altri reati minori risulta documentata nei registri e negli atti citati una sentenza a carico di un tale Michelin o David Michelin, come erroneamente è stato identificato il nostro cantastorie.

La canzone si conclude con un colpo di scena: la liberazione improvvisa e immotivata del prigioniero Michelin, risoluto nella sua fede valdese. Su quest'ultimo rompicapo si sono cimentate invano generazioni di studiosi, affacciando svariate ipotesi ma senza pervenire ad alcuna soluzione. È l'ultimo mistero di una canzone per molti versi oscura, originariamente tramandata all'interno di un'area molto ristretta e universalmente conosciuta nelle valli valdesi soltanto dopo la sua pubblicazione.

Qual è la soluzione dell'enigma? In mancanza di nuove prove documentali non ci è dato stabilirlo con assoluta certezza. Possiamo però formulare un'ipotesi ragionata, basata sulle rilevanze fin qui esposte. Come abbiamo visto, il nodo dell'intera questione è rappresentato dalla datazione del canto. Struttura melodica, incongruenze storiche e manipolazioni del testo indicano coerentemente che la versione più antica della canzone di Michelin appartiene

ad un epoca decisamente anteriore al 1747. È legittimo immaginare un testo originale privo dell'incerto riferimento alla battaglia dell'Assietta. Da quale accadimento storico può aver preso ispirazione? Torniamo indietro nel tempo. Primavera 1689: i dragoni del Re Sole, feroce persecutore dei protestanti, sono schierati lungo la linea del Chisone, all'altezza di Perosa, la cui valle appartiene ancora al regno di Francia. Sta per iniziare una crudele campagna militare contro i valdesi, che culminerà il 2 maggio dello stesso anno, con l'assedio della Balsiglia, in alta val Germanasca. I soldati del re al comando del marchese De Feuquière, procedendo a tenaglia, invadono la valle. L'avanzata costituisce anche un rastrellamento nei confronti dei valdesi fuggitivi, che stanno tentando di rifugiarsi nelle zone più impervie e difendibili. Separato da Perosa soltanto da un ponte sul Chisone, Pomaretto si trova proprio all'imbocco della valle. I valdesi sorpresi dall'avanzata dell'esercito reale sono arrestati e tradotti nel carcere francese più vicino, annesso alle fortificazioni di Perosa. Questo accadimento storico trova esatta corrispondenza nelle strofe iniziali della canzone. Il re citato nel testo è, secondo questa ricostruzione, quel Luigi XIV tristemente noto per le sue efferatezze nei confronti dei valdesi, e i soldati appartengono al suo esercito: uno degli arrestati è conosciuto dal popolo con il nome di Michelin. I prigionieri subiscono sommari processi, istruiti dal castellano francese di Perosa con il concorso dell'autorità cattolica. Alcuni di loro vengono trasferiti a Pinerolo, la più importante piazzaforte francese al di qua delle Alpi. Torture e privazioni sono storicamente documentate. Anche in questo caso il testo della canzone risulta perfettamente coerente con questa sequenza storica.

1690: il duca di Savoia Vittorio Amedeo II emette un provvedimento di clemenza a favore dei valdesi imprigionati nelle carceri sabaude, e formula un'offerta di pace a coloro che risiedono nei territori del ducato. 1694: editto di tolleranza del duca per il reintegro dei valdesi nelle loro terre entro i confini sabaudi. 1696: Patto di Pinerolo e Trattato di Torino cui segue, l'anno dopo, la Pace di Ryswick. In base a questi accordi, la val Perosa e Pinerolo ritornano in possesso del duca di Savoia. Le guarnigioni militari e tutti gli organi amministrativi e giudiziari francesi smobilitano, i sudditi francesi sono espulsi dal territorio ducale. In conseguenza dei provvedimenti giudiziari emessi da Vittorio Amedeo II nel 1690 e nel 1694 a favore dei valdesi sudditi del ducato di Savoia, gli appartenenti a questa religione, imprigionati nelle carceri un tempo francesi di Pinerolo e Perosa, vengono liberati. Questo evento storico potrebbe fornirci la chiave dell'ultimo mistero della canzone di Michelin.

* *
*

Al termine di questa breve inchiesta ci sembra giusto sottolineare, più che le eventuali certezze, le questioni ancora aperte. È possibile che il nome Michelin fosse, in tempi di persecuzione antivaldese, un semplice appellativo popolare che nascondeva l'identità di chi sapeva cantare le sofferenze di un popolo? Poteva essere, ad esempio, soltanto una risposta alla solita domanda – *Chi canta la canzone?* – è Michelin che la canta! È probabile che questo nome, Michelin, abbia veramente impersonato la voce del mito dell'epopea valdese e, come tutti i miti che si rispettino, il suo contorno sia sfumato nella leggenda. È verosimile che questo mito, passati i tempi eroici delle persecuzioni, sia stato rivalutato in tempi in cui, come ha affermato lo storico valdese Giorgio Tourn,

> le valli valdesi si presentano come un piccolo ghetto sulle montagne piemontesi, che vive segregato ed autosufficiente ai margini della vita sociale ... Questi Valdesi del XVIII secolo sono certo molto diversi dai Varaglia e dai Gianavello, non si sentono più impegnati a costruire una nuova civiltà ... In questo contesto i pastori non provvedono solo ai servizi religiosi ma costituiscono la struttura portante della società valdese, sono consiglieri, amministratori, ispiratori del costume.

E alcuni di loro coltivano anche la passione per lo studio delle vicende storiche legate al loro popolo. La figura di Michelin può essere stata scelta per rappresentare la continuità della tradizione valdese, per alimentare un mito di cui una comunità dispersa e impoverita sentiva il bisogno, per rafforzare la persistenza di un ideale epico dal tempo delle grandi persecuzioni fino a quello della battaglia dell'Assietta, a cui parteciparono valorosamente alcuni reparti delle milizie valligiane valdesi compreso, secondo una leggenda, il nostro cantastorie.

Chi era dunque Michelin? Come in molti altri casi riguardanti il dominio delle tradizioni popolari, sarebbe preferibile interrogarsi sulla legittimità di questa domanda. Il problema non è ovviamente quello della ratifica storica o anagrafica del mito. Il quesito investe piuttosto la sfera dei bisogni che ogni società soddisfa attraverso i suoi miti e, per dirla con le parole dello storico Daniele Tron, ci pone di fronte ad un grande dilemma:

> è possibile per noi fare storia divulgativa sui Valdesi senza produrre contemporaneamente mitologia, e se la risposta dovesse essere affermativa, che cosa mai potrebbe prendere il posto del mito nelle nostre comunità, assolvendo in modo sostitutivo alle medesime importanti funzioni sociali?

Questa domanda attende da secoli una risposta: fin dalla metà del '700, gli studiosi e i pastori che si dedicarono alla valorizzazione della figura di Michelin non trovarono altra soluzione se non quella di trasformare la voce del mito nel mito di una voce.

Noi preferiamo credere che a questo nome misterioso sia stata associata di volta in volta una voce diversa, una voce contro l'indifferenza, contro la rimozione delle sofferenze patite dal popolo valdese. Non uno, ma tanti "Michelin", non una sola voce ma tante voci a gridare al mondo l'iniquità della storia. Ed anche quello che è stato probabilmente il più grande testimone moderno del canzoniere valdese, Aldo Richard dei Jourdan di Prali, che ha incantato con la sua voce e con la sua testimonianza generazioni di valligiani e di ricercatori, anche lui potrebbe essere stato uno dei tanti "Michelin".

ENRICO LANTELME

# L'Inquisizione secondo Jean Rodolphe Peyran (1751-1823)

## Presentazione e note a cura di Roberto Morbo

*Dolce o spietata? È una domanda che oggi è diventata di moda tra gli studiosi di Inquisizione. I famosi roghi o le clamorose abiure ricevono giustificazioni e distinguo. Qualcuno ama paragonare quei delitti alla giustizia, in verità sommaria, dei contemporanei sovrani dei paesi europei, altri pongono l'accento sul contributo dato da quell'antica istituzione alla creazione dell'odierno diritto. La polemica sul ruolo e la funzione dell'Inquisizione tuttavia non è recente. Joseph de Maistre aveva nel 1822 pubblicato le* Lettres sur l'Inquisition Espagnole *in cui si possono rintracciare tutte le idee portanti dell'odierno revisionismo (la cura e il rispetto verso l'imputato, la maturità e la consapevolezza del diritto alla base del processo inquisitorio, il numero irrisorio delle effettive condanne capitali, il fatto che abbia preservato gli stati in cui ha agito dalla guerra dei trent'anni ecc.). Una lettura da ripercorrere con interesse, quindi, anche e soprattutto per inserire alcune idee attualmente diffuse e propagandate come nuove, in una tradizione storiografica non proprio recente.*

*Il pastore Jean Rodolphe Peyran, pur giunto nell'ultima parte della sua esistenza (morirà nel 1823, appena un anno dopo la pubblicazione), non se la sente proprio di rimanere muto di fronte alle tesi di Maistre e scrive così una risposta arguta e geniale, la* Réponse à M. Philomatte de Civarron ou Comte de Maistre*: un trattatello di una trentina di pagine rimasto a tutt'oggi inedito*[1].

*In quest'opera Peyran riversa tutta la sua enorme cultura, oltre che il suo geniale spirito sarcastico, che lo porta ad una valanga di citazioni storiografiche e culturali per confutare il suo dotto avversario. Lasciamo al lettore, che potrà rintracciare nelle note maggiori informazioni su tutta la girandola di nomi e di fatti riportati, il gusto della lettura di questo straordinario testo e rispondendo alla domanda iniziale chiudo questa breve presentazione con una frase, rintracciabile poco più avanti, dello stesso Peyran: «J'avais bien lu qu'il y avait eu des auteurs qui avaient fait l'Eloge de la Fièvre, de la Peste, des Caligula, des Nérons, mais je ne m'attendois pas à voir faire l'Eloge de l'Inquisition».*

---

[1] Per un inquadramento più ampio, rimando al mio articolo: *La "Réponse à M. Philomatte de Civarron ou Comte de Maistre" di J. R. Peyran*, «BSSV», n. 172, 1993.

## *AVVERTENZA*

*Lo scritto di Peyran è conservato presso l'archivio della Società di Studi Valdesi a Torre Pellice.*

*La presente versione è una trascrizione fedele basata su un manoscritto opera del figlio dell'autore, che a sua volta scrive in calce di aver ricopiato l'autografo del padre. L'originale purtroppo è risultato inutilizzabile in quanto largamente incompleto.*

*La trascrizione ha ripreso il testo fedelmente anche se talora alcune espressioni sono risultate perlomeno inusuali (ad esempio Peyran molto spesso scrive la desinenza* ez *di voyez, avez come* es*). Inoltre non sempre i nomi degli autori e dei personaggi storici che cita sono scritti in maniera corretta; in questi casi si rimanda alle note.*

*ROBERTO MORBO*

# Réponse à M. Philomatte de Civarron

## Au Lecteur Benénévole

Mon cher Lecteur! Je ne vous ennuierai pas comme tant d'autres, en vous debitant des flageorneries pour chercher à capter votre bienveillance. Si mon écrit est bon, il le sera indépendamment de vous, et de votre jugement particulier, s'il est mauvais toutes les flatteries que je pourrais vous adresser ne s'auraient [sic] lui donner un mérite qu'il n'aurait pas intrinsequement. La seule chose que je veux vous dire, est que j'ai répondu à M.r Philomatte de Civarron, e non à mon.r Le comte de Maystre[1], parce que l'auteur que je refute a toujours pris le premier nom et non le second. Mon ami le fameux Scriblerus petit fils du Scriblerus que Pope et Swift ont immortalisé[2], à qui je m'adressai pour avoir des renseignemens la dessus me répondit:

---

[1] L'edizione completa dello scritto, redatta dal figlio di Peyran, trascrive sempre il nome Maistre in «Mayster», mentre nell'edizione autografa dell'autore, purtroppo largamente incompleta, la prima volta che Peyran nomina lo scrittore savoiardo, lo fa scrivendo Maystre. Soltanto in seguito latinizza il nome in «Mayster», probabilmente a scopo ironico per accomunare in qualche modo lo scrittore cattolico agli scrittori latini che, come si nota dal suo stesso scritto, egli non amava per principio. Il figlio di Peyran non comprede il motivo delle diverse trascrizioni e pur con qualche indugio (si può notare sul manoscritto qualche correzione), anche nelle pagine iniziali utilizza la versione latina del nome in questione. Curiosamente Peyran adotta una versione del nome «Maistre» con una «y», che assomiglia (senza dieresi però) alla versione del nome che si può riscontrare in antiche famiglie nizzarde che probabilmente costituirono gli antecedenti del Savoiardo. Da notare, tuttavia, che Maistre non affermò mai una sua origine nizzarda, ma cercò sempre un collegamento con antiche famiglie nobili della lingua d'oca, che però recano il nome senza «y» ma con la «i». (Su questo argomento cfr. R. TRIOMPHE, *Joseph de Maistre, Etude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*, Genève, Droz, 1968, pp. 36-39).

[2] Peyran si riferisce al protagonista del *Martinus Scriblerus*, opera che sebbene sia stata pubblicata all'interno del catalogo di Pope, è tuttavia da attribuire principalmente ad Arbuthnot con qualche intervento di Swift oltre che dello stesso Pope. Il *Martinus Scriblerus* fu l'unico esempio prodotto di un ben più vasto progetto patrocinato dallo Scriblerus Club, consistente in una serie di opere satiriche sui pedanti e sui falsi gusti nel campo della cultura. Partecipanti del club erano Pope, Gay, Swift, Arbuthnot, Parnell,

Litteras quae feruntur sub nomine Philomatios esse dissertazione, in qua invicte probabo opus esse cujusdam dicti fra Vincenzio de Griffonis, Jesuita Gallo-sabaudus qui in Polonia anno 1715, sollicitabat Polonos ad defctionem exprobians illis esse rem turpem probiosamque Cattolicia obedire schismaticia, relegatus in Siberiam, hoc opus vertit in idioma Gallicum anno 1717 et typia mandatum est mense septembri Vakoutski Tungusorum.

Bibliopola Parisinus qui tamputidum opus vindicavit Comiti de Mayster eis summam injuriam fecit. Quis enim suspicari posset virum nobilem, meriti singularis, voluisse tam intrepide contradicere veritati pauci habere rationem et humanitatem, laudare rem turpissimam, execrabilem, quis tot tantasque nugas, ineptiasque, ac mendacia putidissima a viro nobilissimo profecta esse unquam credet non ego herele.

Après cela mon ami se jette sur ceux qui sans être Theologien de profession, veulent se meler de faire les Theologastres, c'est son expression, et dit,

Credo me culpa minime mereri, si eos insceter qui majori ignorantia aut malitia freti in theologiam involant; qui novis et hactenus inauditis opinionibus Reipublica statum convellunt; qui eo quod Theologorum titulo magis quam meritia ornentur, ideo sibi tantum arrogant, ut omnem abjiciant, ac relinquant obdientiam, ne modo rationi pareant, cui ipsa naturae lege subjcetisunt; qui pro magistrali sua dignitate in cunctos ferulam vibrant. Hujusmodi Theologos tanto, quod per summum dedecus usurpaverunt, nomine eocui, et loco moveri dignos, in cospectum adducam, ut ab omnibus publicitus exsibentur.

Je ne me hazarderai pas, mon cher Lecteur, de vous traduire ce Latin, car je suis d'assez bonne foi pour avouer que je n'en fais guère plus que les Héros des *Lettres Obscurorum Virorum*. Je sais le Grec, l'Hebreu, le Syriaque, le Chaldaique, asséz d'Arabe pour pouvoir lire le Kouurann et ses innombrables Tassirs ou Commentaires. Mais je n'ai jamais pu venir à bout d'apprendre le Latin, surtout celui que la Reformation à prétendu rétablir, qui m'a toujours paru beaucoup moins naturel, que celui dans lequel on écrivait avant cette malheureuse Epoque. *Quoniam quidem sto hic in urbe Roma et sum in Capistria et gratia Dei habeo bonum servitium, ergo non est necesse quod scribo vobis* etc.

Si vous voulés savoir, mon cher Lecteur pourquoi j'ai eu si peu d'aptitude à apprendre cette langue je vous le dirai. Lorsque je fréquentais les Eco-

Harley, Atterbury e Congreve. Ovviamente non visse mai nella realtà alcun Scriblerus e tanto meno dei suoi nipoti. Peyran semplicemente fa solo un omaggio ad un testo satirico inglese, facendo finta di goderne una qualche eredità spirituale, proprio mentre sta componendo uno scritto ricco di ironie e prese in giro verso un personaggio, Maistre, da lui considerato come un pedante.

les, dans ma première jeunesse, on me faisat expliquer Virgile, Horace, Ovide, je fus si revolté et dégouté des louanges fades que ces beaux génies donnaient à l'infame, au barbare et au débauché Octave connu sous le nom d'Auguste, que je conçus une aversion invincible pour la langue dans laquelle ils avaient ecris, et s'etaient deshonnorés, et n'ai jamais pu revenir, malgré l'Episode des amours de Didon, Episode si vantée par les aucteurs Francais, malgré le *Tu Marcellus eris*. Voilà ce que produit la prévention, surtout dans notre première jeunesse. D'ailleurs je n'ai jamais regardé tous ces grands modèles du siècle d'Auguste, que comme des imitateurs des Grecs auxquels ils sont bien inférieur. Au reste je me suis fait interpreter le Latin de mon Ami par le Marguiller de notre Paroisse. Je vous dirai en confidence que j'ai trouvé ses expression un peu fortes. Quant à moi dont l'age à amorti les passions et qui à quatre vingt et douze ans[3], ai mis de l'eau dans mon vin, sans contredire mon excellent ami, je crois qu'il est asséz inutile de s'emporter contre le Theologiens, et contre ceux qui sans l' être de profession affectent de le paraitre.

Que chacun abonde en son bon sens, pourvu qu'il ne trouble pas la société et n'avance pas de maximes contraires au bon sens, à la raison, et à la doctrine bienfaisante de l'Evangile. Voilà Cher Lecteur ce que je voulais vous apprendre, après quoi je prends congé de vous, en vous priant de refléchir qu'une opinion qui parait improbable et contradictoire aux hommes dans un temps, peut paraitre aux hommes d'un autre temps, et d'une autre trempe d'esprit non seulement une opinion probable, mais d'une vérité palpable[4]. Ainsi Cotta[5] dans le Traité *De Natura Deorum* de Ciceron disait hardiment: «Sed ecquem tam amentem esse putas qui illud, quo vescatur, deum credat esse». Si Cotta ou Ciceron qui le fait parler avec tant de sagesse revenait au monde, il ne serait pas peu surpris de voir une société nombreuse dans la quelle il y à des savans du premier ordre qui adorent ce qu'ils mangent et qui mangent ce qu'ils adorent. Allés aprés cela vous étonner de quelques petites diversités dans la Croyance des hommes.

---

[3] R. TRIOMPHE, *op. cit.*, p. 602, indica il 1822 come data della prima edizione delle *Lettres sur l'Inquisition espagnole*. Tenendo presente la data di morte di Peyran, avvenuta il 26 Aprile 1823, è possibile innanzitutto collocare lo scritto del pastore valdese entro questo periodo ed in secondo luogo affermare che egli in realtà doveva avere all'epoca soltanto 72 anni.

[4] Si noti il relativismo culturale di questa affermazione anche se mascherata dall'intento satirico ed ironico. Per Peyran pare quasi che non esistano verità assolute valevoli in ogni luogo ed ogni epoca.

[5] Gaio Aurelio Cotta (lat. C. Aurelius Cotta), uomo politico romano; nel 90 a.C. fu esiliato sotto l'accusa d'aver sobillato gli italici alla rivolta. Console nel 75, propose una legge intesa a risollevare il tribunato depresso da Silla. Lodato oratore, è uno degli interlocutori del *De Oratore* ciceroniano.

**Lettre à M.r Philomatte de Civarron.**

Monsieur!

J'ai ouï debiter pendant le cours de ma vie mille paradoxes à Messieurs les Philosophes du siècle dernier, car j'ai eu l'honner de connaitre personnelment la pluspart d'entreux, mais jamais les Voltaires, le fourbe d'Alembert ou le Rond, le fougueux Diderot, le mélanconiques Jean Jacques et d'autres Héros de la Philosophie Moderne n'en ont débité un seul qui soit de la force de celui dont vous avéz entrepris de nous persuader dans les Lettres que vous adresséz à un Comte Russe en l'air, et cela au sujet de l'Inquisition Espagnole que vous debitéz d'un ton grave être une institution sage, prudente et presque divine.

J'avais bien lu qu'il y avait eu des auteurs qui avaient fait l'Eloge de la Fièvre, de la Peste, des Caligula, des Nérons, mais je ne m'attendois pas à voir faire l'Eloge de l'Inquisition, je vois qu'il ne faut jamais déspérer de rien et que la Nature tient toujours en réserve quelque génie trascendant, qui s'elevant au dessus des idées du vulgaire sait donner aux plus mauvaises choses une tournure qui est faite pur surprendre et étonner. Il y a des plaisans [sic] qui disent que vous auxriés pu être, M.r Philomatte, un Recors de Procuste, je ne les approuve certaiment pas, mais je ne suis pas éloigné de croire s'il faut vous dire naïvement ce que je pense, que vos Lettres au lieu d'avoir été adressées à un Comte Russe à Moscou, l'ont probablement été à quelque Cosaque du Joik de la suite de défunt Empereur Pugatscheff[6]. Peut on Mr. Philomatte debiter aussi gravement des sottilises de cette force, démentir tous les documens de l'Histoire et ne pas mourir de honte. Mais je ne m'arreterai pas

[6] Emel'jan Ivanovic Pugatscheff, (Zimoevskaja sul Don, 1742 circa - Mosca, 1775), cosacco del Don, agitatore e condottiero della più grande rivolta di contadini e di cosacchi del XVIII sec. Arrestato più volte (1771-1772) per fughe ed agitazione, nel 1773 fomentò nell'armata di Jaik una rivolta che, appoggiata dai cosacchi del Don e dai raskolniki, si estese ai bulgari del Volga, ai minatori e agli operai degli Urali. Proclamatosi imperatore col nome di Pietro III, volle marciare su Orenburg e Kazan' per aprirsi la via verso Mosca e Pietroburgo. Ma il lungo assedio di Orenburg diede modo al governo di apprestare un forte esercito che lo sconfisse. Condotto a Mosca, fu processato e giustiziato per squartamento (1775) su ordine di Caterina II.

à ce que vous pouvés penser de l'utilité de l'Inquisition, je sais que chacun peut extravaguer tout à son aise, certainement je ne ferai pas un procés pour cela, car *quisque suo periculo furit*, ou *insanit* comme à corrigé Bentlei[7], mais vous avés calomnié des innocens, vous vous êtes rué *tanquam aper vastator* sur des hommes dont vous auriés dû parler que le bonnet à la main. Comme vous témoignés par votre nom le désir que vous avéz d'apprendre, je vais vous montrer, Monsr., qu'avant que d'écrire vos Lettres à Mr. Le Comte en blanc vous auriés du lire une foule de Livres que je veux croire que vous n'avéz pas lu, car sans cela je ne pourrais vous regarder que comme un vil et méprisable calomniateur. Ce à quoi je n'ai aucun penchant, j'entre Mr. Philomatte en matière.

Vous accuséz les Albigeois d'avoir été Manichéens, et sur quoi vous fondéz vous pour en porter ce jugement injuste et téméraire sans doute sur le rapport de quelque moine ignorant, faux et calomniateur. Il me sera bien aisé, Mr. de vous confondre, et de vous faire voir que l'orsqu'on [sic] s'abandonne à l'esprit de prévention et à des auteurs si mal famés que les moines on ne peut dire en général que des faussetés et des sottises. Les Albigeois n'étaient autre chose que des Vaudois qui des Vallèes du Pièmont passerent en Languedoc et s'etablirent d'abord à Alby et dans ses environs. En voulés vous des preuves. Je vous en donnerai. Les Vaudois, dit Mariana in praef. Luc. Tude[8], sont les mêmes que les Albigeois, puisque la Doctrine des uns et des autres contient les memes articles. Entre les Vaudois et les Albigeois, dit le Jesuite Gretser, Epist. Script. contra valdenses[9], il n'y à de la différence qu'à

---

[7] Richard Bentley, filologo inglese. Nacque a Oulton nel Yorkshire, nel 1662; nel 1700 fu nominato Master del Trinity College, carica che conservò fino alla morte (1742).

[8] Peyran si riferisce alla prefazione di Juan de Mariana all'opera di Luca Di Tuy (in Galizia, vescovo dal 1239 al 1288): *De altera vita fideique controversiis, adversus Albigensium errores; nec non aliquot ab ipso collecti scriptores contra sectam Waldensium. Cum notis Jo. Marianae* (1240 circa), Coloniae Agripp., 1618.

Juan de Mariana (Talavera, Toledo, 1536 - Toledo 1624) fu umanista e storico gesuita. Prof. di esegesi a Roma (dal 1561) e più tardi di teologia a Parigi (1569), tornò in patria nel 1574. Sua opera principale fu l'*Historia de rebus Hispaniae* (1592; poi aumentata, 1605; tradotta da lui stesso in castigliano nel 1601). Il suo nome è soprattutto legato alle polemiche sorte attorno al *De rege et regis institutione* (1599), ove il Mariana sostiene la liceità del tirannicidio ogni qual volta il sovrano, abusando del proprio potere, danneggia la patria, le leggi, la religione; l'opera fu condannata dal superiore dell'ordine, C. Acquaviva. Molto scalpore suscitò anche il *De monetae mutatione* (parte dell'opera *Tractatus septem*, 1609), che accusava Filippo III di rovinare il popolo svalutando la moneta; Mariana fu allora relegato in un convento per un anno. Contro l'Acquaviva prese poi parte ad un moto scissionista dell'ordine in Spagna.

[9] Jacob Gretser, controversista gesuita (Markdorf 1562 - Ingolstadt 1624) e professore, dal 1589, di filosofia e teologia a Ingolstadt. Di vastissima erudizione, difese e rafforzò con larga documentazione storica la teologia del Bellarmino nella sua opera maggiore: *Controversiarum Roberti Bellarmini S.R.E. cardinalis amplissima defensio*

l'égard du nom, mais non à l'egard de la chose et dans son Prolog: C'est une chose indubitable que les Tholosains et les Albigeois condamnés l'an 1177 et 1178 n'étaient autre chose que les Vaudois. Nicolas Vignier avait reconnu avant eux cette vérité car il dit dans son *Histoire Ecclesiastique sur l'an 1214*,[10] qu'on brula sept Vaudois de Provence outre plusieurs autres et des quels cent ans auparavant était sortie l'hérésie albigeoise.

Le Moine des Vallées de Sernay[11], ennemi mortel des Vaudois ou Albigeois, remonte plus haut et veut que de tout temps Toulouse eut été infectée de l'heresie Vaudoise. Jacques de Ribier[12], autre ennemi de ce Peuple, nous dit dans ses recueils de la Ville de Toulouse que les Vaudois ont tenu long temps le premier rang dans la Gaule Narbonaise, au Diocese d'Alby. Il ajoute,

(2vv., 1606-1609). Inoltre scrisse il *De Cruce Christi* (3 vv., 1598-1605) e il *Considerationum ad theologos Venetos libri tres de impunitate et libertate Ecclesiae*. Curò anche edizioni dei Padri greci, nonché testi di storia ecclesiastica e civile.

[10] Nicolas Vignier (Troyes, 1530 - Parigi 1596), storiografo francese. Studiò giurisprudenza e medicina. Dopo essersi convertito al calvinismo si rifugiò prima a Bar-sur-Seine e poi in Germania. Riconvertitosi al cattolicesimo, ritornò di nuovo in Francia dove Enrico III non solo lo nominò suo medico, ma anche consigliere di stato oltre che storiografo di Francia. Scrisse parecchie opere storiche, come ad esempio il *Sommaire de l'Histoire des Français* (Parigi, 1579) e il *Recueil de l'histoire de l'Eglise* (Leyde, 1601), cui probabilmente si riferisce Peyran.

[11] Il riferimento è all'opera di Pierre des Vaux Cernay, cronista francese e monaco cistercense (sec. XII-XIII): *Historia de factis et triumphis memorabilioribus nobilis viri Simonis comitis de Monteforti, sive Historia Albigensium et belli sacri in eos a. 1209 suscepti duce et principe Simone a Monte Forti, dein Tolosano comite*, ed. N. Camusat (Trecis, 1615). Trad. franc.: *Histoire des Albigeois* (Paris, 1569); *Histoire de la ligue sainte, faite il y a 380 ans, ... la conduite de Simon de Montfort, contre les hérétiques Albigeois ... Le tout écrit par F. Pierre des Valées-Sernay ... et mis en notre langue française l'an 1569 par M. Arnauld Sorbin* (Paris, 1585) in lat. e franc. (Trecis, 1617). Nuova ed. a cura di P. Gurbin e E. Lyon, Paris, 1926-1939, 3 vv.

Pierre des Vaux Cernay partecipò alle crociate contro gli albigesi, di cui fu il cronista, al fianco di Simone di Montfort. La sua *Historia Albigensis* si compone di una prefazione e di tre parti: 1) L'eresia (De Hereticis), in cui vengono descritti i catari, la loro propaganda, la benevolenza dei signori laici a loro riguardo, le loro dottrine, la loro organizzazione eccolesiastica ecc. 2) La predicazione (De Predicatoribus), in cui si trova il racconto delle riuniuni di Montréal e di Pâmiers e il ritratto di Raimondo VI di Tolosa, favorevole ai catari, ed infine 3) La crociata (De Crucesignatis), in cui vengono descritti i fatti della crociata, dal 1208 al 1218. Pierre nomina soltanto tre volte i valdesi: nella prima parte, dove descrive l'origine del movimento e dove insiste sulla sua originalità di fronte alle altre eresie, nella seconda, dove racconta il dibattito di Pâmiers, e nella terza, a proposito dell'assalto di Morlhon (Aveyron, 1214).

[12] Autore ed opera non rintracciate. Il riferimento è forse all'opera di Germain de La Faille, *Annales de la ville de Toulouse depuis la réunion de la Comté de Toulouse à la Couronne* [1271-1620]; *avec un abrégé de l'ancienne histoire de cette ville, et un recueil de divers titres et actes pour servir de preuves ou d'éclaircissement à ces Annales ... une dissertation sur l'or de Toulouse (par M. Lagni. Plusieurs pièces concernant les fiefs ... de la sénéchaussée de Toulouse et du reste du Languedoc, etc.)*... Par M. G. Lafaille,... Toulouse, G.-L. Colomiez, 1687-1701, 2 v. in-fol.

ouvrés les yeux Mr. Philomatte, c'est parceque ceux voulaient être appellés Prêtres Evêques et Ministres de l'Eglise, étaient en mauvaise estime; car se trouvant presque tous ou indignes ou ignorants, il fut facile à ces Vaudois par l'excellence de leur doctrine de prendre le dessus entre le peuple, parcequ'ils disputaient subtielement de la Religion par dessus tous les autres; ce qui faisait que les Prêtres même les admettaient à enseigner publiquement, sans approuver leurs opinions, parcequ'ils leur étaient inferieurs en connaissance.

Mais je viens, Mr. Philomatte, à l'accusation odieuse de manicheïsme tant de fois avancée contre les Vaudois et les Albigeois, et que vous n'avéz pas eu honte de renouveller. Si une bonne cause avait besoin de menager tous ses avantages, je ferais souvenir mes lecteurs de l'ancienne raison, que les Evêques de Rome ont eu de traités de manichéens, ceux qui n'ont pas voulu consentir à l'immensité de leur pouvoir: on sait que Boniface VIII à decidé dans sa Bulle *Unam Sanctam* que le Pontife Romain est le seul principe, du quel toutes choses doivent dépendre; ce qu'il à prouvé demonstrativement et d'une maniere géometrique, par cette raison: que Dieu créa le ciel et la terre au commencement *in principio ac non in principiis*. D'ou ce gran Pontife conclut que ceux qui veulent mettre la puissance civile en parallele avec la sienne, sont une espèce de manichéens, qui reconoissent deux principes l'un bon et l'autre mauvais.

Que ne pourrais-je pas dire, Mr. Philomatte de la bassesse des articles qu'on à employés pour tacher de donner du credit à la calomnie qui a voulu confondre les Vaudois et les Albigeois avec les Manichéens. Car on à changé jusqu'au titre des livres, pour avoir lieu de persuader le public que les Vaudois ac les Albigeois ne differaient pas de ces héretiques. Ainsi Luc de Tude avait écrit contre diverses sectes et intitulé son livre *De L'hautre vie et des controverses de la foi*. Qu'a fait Mariana, il lui à plû pour donner à entendre que cet ouvrage ne regardait que les Albigeois, de la faire courir sous ce titre, *Contre les erreurs des Albigeois*. Mariana in Epist. ad Carvaj. Caur Epist.

Ebrard de Bethune[13] avait composé un Traité contre les Manichéens, qu'il combat sans les nommer sous le simple titre d'*Antihaeresis*. Le modeste et veridique Gretser qu'a t'il fait? Il y a changé le titre en ajoutant *Contra Valdenses*[14] à fin que les sots des siècles suivants se persuadassent que les Vaudois sont les manichéens qu'Ebrard a combattu.

[13] Eberardo di Béthune. Nome sia di un grammatico fiammingo del XIII secolo che di un confutatore di catari e valdesi.

[14] Il riferimento è all'opera di Jacob Gretser, *Trias scripotorum adversus Waldensium sectam, Ebrardus Bhetuniensis, Bernardus Abbas Fontis Calidi, Ermengardus: quam Jacobus Gretserus Societatis Jesu Theologus nunc primum edidit et prolegomenis notisque illustravit. Ingolstadii, ex Typographeo Ederiano apud Elisabetham Angermariam, sumptibus Ioannis Hertfroy, Bibliopolae Monacensis* (1614,

C'est sans doute dans ces sources pures que vous Mr. Philomatte avés puisé ce que vous dites sur les innocents Albigeois. Mais que sera-ce Mr. si je vous prouve ainsi qu'a tout homme désintéressé et qui ne veut pas combattre la vérité de gaieté de coeur, que les Albigeois ont été accusés de manicheisme, par des gens qui ne savaient pas même en quoi la doctrine des Manichéens consistait.

Tel est entr'autres Pierre de Vaucerney, qui est convaincu d'une grossière ignorance, puis qu'au lieu de définir la religion des Manichéens par ce qu'ils croient, il la définit par ce qu'ils ne croyent pas, leur attribuant d'enseigner que Dieu avait deux femmes dont il à eu des fils et des filles et ...

J'oppose Mr. aux emissaires des évêques de Rome aussi ignorans que passionnés des auteurs plus instruits où plus sincéres, comme Guillame Paradin[15] dans ses *Annales de Bourgogne* L. 2.

Du Hailleau[16] au 2e Tome de son *Histoire sur Philippe II Roi de France.* Vignier de son *Histoire Ecclesiastique sur l'an 1206.* Du Tillet[17] dans le sommaire de la Guerre contre les Albigeois. De Serres[18] dans son *Histoire de*

16°, p. 8-224-152-12). In *Opera omnia* dello stesso, t. XII, p. II: 108-241. Bibl. Patr. Lugd., 1677, t. XXIV.

Gretser, primo editore di Eberardo, fu anche il primo a domandarsi se questo Eberardo doveva identificarsi anche con il grammatico dello stesso nome e della stessa origine.

Il *Liber Antihaeresis* che Gretser falsamente intitola *Liber contra Waldenses*, si compone di 28 capitoli, di cui i primi 24 sono dedicati ai catari, il XXV ai valdesi (chiamati xabati), il XXVI ad una lista di eresie citata da Isidoro di Siviglia, il XXVII agli ebrei ed infine il XXVIII ad una raccolta di testi della Scrittura difficili da comprendere o contradittori, da proporre agli eretici per provare la loro ignoranza o la loro cattiva fede. Sui valdesi, Eberardo si limitò a dire che sono oziosi, orgogliosi, ipocriti ecc. e che la loro santità e castità non sono che apparenze, benché abbiano in comune con i cattolici la lettura dell'evangelo, il rispetto della domenica, la pratica della preghiera.

[15] Risulta che Guillame Paradin scrisse sui valdesi anche in *Mémoires de l'histoire de Lyon*. Lyon, 1573; pp. 126-28: *De la secte des Pauvres de Lyon et de Valdo autour d'icelle*.

[16] Bernard de Girard Du Haillan (Bordeaux 1535 - Parigi 23 novembre 1610). Fu in Inghilterra nel 1556 e a Venezia nel 1557 come segretario dell'ambasciatore Francesco de Noailles; fu poi segretario del duca di Orléans (Carlo IX) e ai servigi del duca d'Angiò (Enrico III). Nel 1571 fu nominato storiografo di Francia. Scrisse l'*Histoire générale des Rois de France* (Parigi 1576), i *Quatre livres de l'état et succés des affaires de France* (Parigi 1570) e l'*Histoire sommaire des comtes et des ducs d'Anjou* (Parigi 1571).

[17] Il nome di Jean du Tillet è legato alla pubblicazione dei libri carolini (nome convenzionale dato ad un'opera latina in quattro volumi): *Opus illustrissimi Caroli Magni contra synodum quae in partibus Graeciae pro adorandis imaginibus stolide sive arroganter gesta est*, a Parigi nel 1549 da Eli. Phili. ossia Jean du Tillet.

[18] Jean de Serres (in lat. Serranus, Villeneuve de Berg, 1540 ca. - Ginevra 1598), teologo e filosofo. Studiò all'accademia di Losanna. Ritornato in Francia, si dedicò alla teologia diventando successivamente pastore. In seguito alla notte di S. Bartolomeo, ritornò a Losanna dove tradusse in latino le opere di Platone. Nel 1579 è segnalata la sua

*France sur Louis VIII.* Monsr. Le Président de Thou[19] au Livre V de son *Histoire sur l'an 1550.* Mezerai[20] sur *Louis Le Jeune*; La Popeliniére[21] dans son *Histoire de France* Tome 2 pag. 245 qui tous déchargent les Albigeois, des vices et des erreurs qui leur avaient été malicieusement imputés.

Encore un moment de patience, Mr. Philomatte, je ne vous ferai plus entendre que Bernard Girard[22] au Livre 10 de son *Histoire de France* où il dit en parlant des Vaudois, que comme il repressaient les vices et les dissolutions du clergé sans épargner ceux du Pape, ce fut la principale cause qui leur a attiré la haine de tout le monde et qui fait qu'on leur a imputés plusieurs opinions horribles, feintes et inventées, dont ils étaient du tout éloignés.

Les Albigeois ou Vaudois n'étaient pas Manichéens puis qu'ils admettaient le Vieux Testament rejetté par les Manichéens comme on peut s'en convaincre par la *Noble Leiçon*[23] écrite dans le langage qui était en usage

---

presenza a Nîmes dove insegnò teologia. Quando i gesuiti di Tournon attaccarono l'accademia protestante di Nîmes, de Serres fu incaricato dai suoi colleghi di rispondere all'aggressione. Fu in questa occasione che scrisse, sotto il titolo di *Anti-Jésuites*, alcuni componimenti in francese e latino che fanno parte della raccolta *Doctrinae Jesuitarum praecipua capita retenta et refutata* (la Rochelle, 1584-88, 6 vv.) Il suo amore per la pace ed il suo desiderio di vederla ristabilita in Francia attraverso la riunione delle comunioni cristiane, lo rese sgradito sia ai protestanti che ai cattolici. Nel 1596, il sinodo di Saumur lo incaricò di rispondere agli scritti di Cayet, che dopo la sua conversione non cessava di denigrare i Protestanti. Nel 1597 de Serres fu nominato da Enrico IV storiografo di Francia. Tra le sue opere ricordiamo: *Commentarium de statu religionis et reipublicae in regno Galliae, libri XV* (le prime tre parti, contenenti nove libri, furono stampate dal 1571 al 1573; riapparvero poi nel 1577, con una quarta parte; una quinta fu pubblicata a Leyda nel 1580), *Inventaire général de l'histoire de France, illustré par la conférence de l'Eglise et de l'Empire* (Parigi 1597).

[19] Jacques Auguste de Thou (Parigi 1553-1617), magistrato francese, figlio di Christophe de Thou. Scrisse l'*Historia sui temporis* (1609).

[20] Francois-Eudes Mézeray (Houay, bassa Normandia, 1610 - Parigi 1683), storiografo reale, accademico di Francia. Fu assai noto per l'*Histoire de France* (3 vv., 1643-51) e per l'*Abregé chronologique ou extrait de l'histoire de France* (1668).

[21] Henry-Lancelot Voisin de La Popelinière (1540-1608), pur essendo stato un capitano nelle armate ugonotte, nella sua *Histoire de France* (La Rochelle, 1581) tenne una posizione tendenzialmente equidistante tra cattolici e protestanti, evitando la polemica religiosa diretta, e adottando uno stile pacato anche nelle narrazioni dei più cruenti episodi delle Guerre di religione, con l'intento di scrivere un'opera che fosse credibile agli occhi di entrambi i partiti.

[22] Vedere Du Hailan, nota 16.

[23] Per *Nobla Leiçon* (fine XIV secolo, inizio XV) si intende un testo poetico mediovale anonimo di 491 versi, in cui è contenuta la dottrina valdese. Oltre che a Ginevra e a Cambridge, come segnala Peyran – molto probabilmente sulla scorta di Jean Léger, *Histoire générale des Eglises Evangéliques des Vallées de Piémont ou Vaudoises*...(1669), da cui trae anche la errata datazione al 1100 –, esiste un manoscritto anche a Dublino.

parmi eux et qui se trouve encore dans les Bibliothèques de Genève et de Cambridge datée de l'an 1100.

Guillaume de Puy Laurens[24] auteur contemporain dans le Prolog. de sa Cronique parlant des Vaudois dit qu'ils disputaient avec beaucoup de subtilité contre les Manichéens, ce qui faisait honte aux prêtres ignorans. Enfin les Vaudois n'étaient pas Manichéens lorsque L'Inquisiteur Reynerius Sacco[25] leur rendait ce temoignage, qu'ils vivaient justement devant les hommes et qu'ils avaient de bons sentimens de la Divinité, blasphemant seulement contre L'Eglise Romaine et le Clergé, à quoi ajoute-t-il les laiques consentirent volontiers. *Contra Vald.*: C. 6.

Pierre Abbé de Clugny[26], et le fameux Bernard abbé de Clairveaux[27] écrivirent contre Henri de Thoulouse[28] et les Albigeois, ce dernier était le Bossuet de son siecle, l'autre en était l'Arnaud[29].

Si vous pouvés lire, Mr. Philomatte sans perdre votre gravité ce que l'un et l'autre ont écrit pour soutenir la Doctrine de l'Eglise contre les Albigeois, je vous tiens pour plus grave et plus sombre que défunt Héraclite, il accuse les Albigeois d'avoir de mauvais sentiments sur le serment et il ajoute qu'il y avait de son tems [sic] d'autres personnes, qui rejettaient la présence réelle, que d'autres en doutaient; et que dans l'Eglise même on demandait pour quoi on offrait tous les jours le sacrifice de la messe, puisque celui que J. Christ

---

[24] Guillaume de Puylaurens (Puylaurens 1210 - 1295) cronista francese. Fu cappellano del conte di Toulouse, Raimondo VII. Scrisse l'*Historia negotii Francorum adversus Albigenses*.

[25] Si tratta in realtà dello Pseudo-Rainerio o Inquisitore anonimo di Passau. Il *Liber contra Waldenses* (1266-1270) spesso attribuito, come fa Peyran, a Rainerio Sacconi (controversista, n. Piacenza - m. dopo il 1262), è in realtà un adattamento della *Summa* di Sacconi ad uso degli inquisitori tedeschi.

[26] Pietro il Venerabile (Auvergne 1092 o 1094, Cluny 1156), abate e riformatore di Cluny. Monaco a Cluny nel 1109, poi priore di Vézelay e Domné e infine abate di Cluny nel 1122 (dopo l'abate Pons deposto da papa Onorio II), dove fece accettare ai monaci una severa regola. Insieme a S. Bernardo, si prodigò per far riconoscere in Francia papa Innocenzo II che combatteva contro l'antipapa Anacleto. Si hanno di lui 171 lettere latine. Fece tradurre il Corano in latino, scrivendone anche una sua *Réfutation*.

[27] Il riferimento è ovviamente a S. Bernardo (Fontaines-lès-Dijon 1091 ca. - Chiaravalle, 20 agosto, 1153).

[28] Enrico di Tolosa (m. dopo il 1147), monaco ed eretico. Nel 1116 è segnalato a Le Mans come predicatore itinerante. Evolutosi in senso ereticale, prese a negare non solo la validità dei sacramenti amministrati da preti indegni, ma anche il peccato originale. Col suo successo a Tolosa provocò l'intervento di S. Bernardo di Chiaravalle. Dopo il suo arresto, non si hanno di lui altre notizie.

[29] Antoine Arnauld (Parigi 1612 - Bruxelles 1694), filosofo e teologo, detto «le grand Arnauld», fu personalità centrale del giansenismo. Ricorrdiamo le opere: *Traité de la fréquente Communion* (1643), *Lettre à une personne de condition*, *Lettre à un duc et pair* (1655), *Logique de Port-Royal* (1662, con P. Nicole), *Grammaire générale et raisonnée* (1664, con C. Lancelot), *Perpétuité de la foi de l'Eglise touchant l'Eucharestie* (1669-76, con P. Nicole).

avait présenté sur la croix suffisait pour l'expiation des pechés, et prouve la transubstantion par le Phénix qui renait de ses cendres.

Bernard ne se sent [sic] pas moins des varietés du tems, et de l'incertitude ordinaire à une nouvelle hypothèse.

Car tantôt il rapporte des miracles pour prouver la présence de J. Christ dans l'Eucharestie non seulement en sacrement, mais aussi en verité. Vide *St. Malachiae sermon de Coena Domini*. Tantôt il explique cette présence par l'anneau ou la Verge, signe d'investiture, par la quelle un homme est mis en possesion d'une terre ou d'une dignité. Il dit in sermone B.[...] in *Canti Canticorum*, que les anges ont la présence du corps de J.C. et que nous en avons la mémoire, qu'ils sont rassasiés de la graisse et qu'ils on le pur froment, mais qu'il faut que nous soyons contents de l'écorce du Sacrement.

Bernard fut envoyé en mission par le Pape Eugene contre les Albigeois et fit nombre de miracles, ce qui n'empécha pas les habitans de Castel Verol de rire de ses exortations. Papyre Masson[30] nous dit que ni le supplice qu'on fit souffrir à Pierre de Bruys[31] ni les Prédication de St. Bernard ne purent arrêter les progrès de cette secte. Ce qui est d'autant plus étonnant, ce qui prouve invinciblement l'utilité d'une Inquisition, éclairée et toujours subsistante que si nous nous en rapposton à Ganfr[32] dans sa vie de St. Bernard, ce saint ne laissa aucuns malades en Languedoc, à qui il ne redonna la santé et cela à la vue des héretiques, soit que ces malades eussent la foi pour être guéris, soit qu'ils ne l'eussent pas. Au reste il faut rendre justice à St. Bernard, il n'approvait pas les supplices qu'on infligeait aux Albigeois, mais il voulait bien qu'ils fussent traités en sorciers et qu'on les fit passer par l'epreuve de l'eau, qui était accompagnée de merveilleuses cérémonies. Je vais, Mr. Philomatte, en entretenir en deux mots mes lecteurs, car tout le monde ne peut pas être aussi savant que Vous. On commencait par exorciser les eaux, oû le patient devait être plongé, elles étaient priées de découvrir le crime ou l'innocence de l'accusé, et on la conjurait par le nom de J. Christ qui avait marché sur les eaux, par le St. Esprit qui était descendu au fleuve du Jourdain, par toute la S.te Trinité qui avait fait passer le peuple d'Israel à travers la Mer

[30] Jean-Papyre Masson (Saint Germain-Laval, Loire, 1544 - Parigi 1611), storiografo francese. Ex gesuita, avvocato, poi sostituto del procuratore generale, come storico si interessò soprattutto delle origini della storia di Francia e dell'antica Gallia.

[31] Pietro di Bruys (m. 1140 ca), eretico. Ex sacerdote, espulso dalla chiesa per ragioni ignote, si diede quindi a predicare contro i sacerdoti, i sacramenti, il culto. La sua azione si svolse prima nel Delfinato e nella Provenza, poi in Guascogna, a Narbonne, Toulouse ed Arles. Fonte principale dell'eresia petrobrusiana sono le testimonianze di Pietro il Venerabile.

[32] Autore non rintracciato: che si tratti di Sieur Lamy (pseudonimo di A. Le Maistre), autore di una *Vie de S. Bernard ... divisée en six lives, dont les trois premiers sont traduits du latin ... et les trois derniers sont tirez de ses ouvrages, & representent son esprit et sa conduite* (Paris, 1648)?

Rouge. On sommait aussi le prévenu de dire la verité, on le conjurait par le nom de Dieu, par les anges, par toutes les puissances celestes, par la Bien Hereuse Vierge, par les Cent quarante quattre mille Martyrs; ensuite lui ayant lié les pieds on le jettait dans l'eau ainsi conjurée qui comme vous le comprenés bien, n'avait garde de manquer à faire son devoir, àprés y avoir été exhortée avec tant de solemnité. Si l'accusé était innocent il allait à fond, car le Diable ne si melait pas de lui: mais s'il etatait coupable le Diable venait au secours de ce qui lui appartenait. Or comme le Démon est de sa nature plus léger que l'eau, comme le prouvent les meilleurs experiences de phisique, arrivait que se mettant entre l'eau et le corps du maudit hérétique, il le soutenait et l'empechait d'être submergé.

C'est par de tels moyens que les plus grands personnages de l'Eglise soutenaient les verités catholiques. Car ce fut le Pape Eugéne qui mit en oeuvre contre les Albigeois toutes ces conjurations, qui ont plus l'air de la magie que de la religion et qui par sa Bulle en établit le rite édifiant, qu'il faut espérer qu'on renouvellera pour peu que nous fassions encore de progrès. Innocent III condamna par un Décret qu'il fit signer aux ecclesiastiques dans le concile de Latran. Il condamne ceux qui nieront la transubstantiation à être livrés au bras séculier, quelques emplois, dignités qu'ils possedent, avec cette clause expresse, que si un Prince temporel néglige de faire exécuter cet ordre, il sera excommunié et s'il refuse de donner satisfation dans un an, on en donnera avis au souverain Pontife, afin qu'il puisse absoudre ses sujets du serment de fidélité, donner les terres de sa domination, et en investir les Catholiques, qui détruisent les hérétiques.

Quant à la douceur du St. Office que vous nous pronés[33]. Elle nous est connue depuis logtems par les Instructions qu'il a de prendre les hérétiques, les bannir, les brùler, les noyer, les tennailler, les exposer aux bêtes sauvages, les faire mourir de faim, leur lier les pieds et les mains, les couper avec une scie, leur découvrir les os, leur casser les jambes, leur briser les membres, les couper par morceaux, et découvrir jusqu'aux fibres, à fin que le feu puisse mieux pénétrer lorsque le corps sera sur le gril. Tout cela était sans doute contre l'intention de Sa Saintité et contre l'esprit du St. Office.

J'ai oublié, Mr. Philomatte, de vous faire remarquer que les Albigeois n'étaient pas Manichéens de l'aveu des Conciles de Lavaux, de Tours, de Thoulouse, puisque les Vénérables Pères qui assistaient à ces Conciles qui on fait sonner si haut leurs prétendus sacriléges contre L'Eglise Romaine ne les ont jamais accusé des impiétés de Manés.

J'ai donc, je crois, justifié d'une manière victorieuse l'imputation odieuse dont vous avéz chargé ces bonnes gens.

---

[33] J. DE MAISTRE, *Lettres sur l'Inquisition espagnole*, Vitte, p. 290: «L'Inquisition est, de sa nature, bonne, douce et conservatrice».

Je vous ai promis, Mr., que je ne parlerais pas du goût que vous paraissés avoir pour la contrainte et la violence, en cherchant à justifier un Tribunal qui à été la honte du Christianisme, je vous laisse votre attachement pour cette belle et noble institution, je vous ferai seulement observer que les Visigots et les Mahométans qui conquirent l'Espagne n'y entendaient rien. Car s'ils s'étaient avisés d'un expedient aussi sage et aussi raisonable, les Espagnols seraient aujourd'hui Arriens ou Mahométans. Mais je passe à autre chose. Vous avéz répandu, Mr. Philomatte un noir venin sur la mémoire du celébre et pacifique Chillingworth[34] qui avait embrassé votre Communion dans sa première jeunesse, gagné par les sophismes d'un Jésuite, y renonça l'orsqu'il fut mieux instruit. Ce fameux Theologien écrivit on ne sait à qui «que si on examinait attentivement St. Athanase dans son Epître de Synodis Arim et St. Hilaire dans son ouvrage de Synodis, Justin contre Tryphon, Tertulien contre Praxeas, Athanase de Fide Diorepli alexe, St. Jerome dans sa 2e apologie contre Rufin et le fils, disent les Péres qui condamnérent Paul de Samosate[35], assurent en termes exprés que le Fils n'est pas de la même essence que le Pére».

Qu'a donc fait de si blamable Chillingworth, il a rapportés des faits, et des faits incontestables et qu'aucun homme qui conserve des sentimens d'honneur et de probité ne saurait nier. Pourquoi n'avéz pas blamé le Cardinal du Perron[36] et Bellarmin[37] ainsi que le P. Petan[38] qui n'en disent pas moins que Chillingworth.

---

[34] William Chillingworth (Oxford 1602 - Chichester 1644), teologo anglicano. Giovanissimo si convertì al cattolicesimo, ma alcuni anni dopo (1634) tornò all'anglicanesimo. La sua opera più importante, *The Religion of Protestants, a safe way to salvation* (1634), ha un esplicito carattere apologetico e autobiografico. Fu una delle figure maggiori del latitudinarismo.

[35] Paolo di Samosata, vescovo di Antiochia (dal 260), condannato e deposto come eretico. Incerto è il suo pensiero: dottrina trinitaria, sostanzialmente monarchiana, dottrina cristologica che identifica la persona di Gesù Cristo con quella d'un uomo e considera l'unione di questo col Verbo come una unione puramente morale.

[36] Jacques Davy du Perron (Saint-Lo, Normandia, 1556 - Parigi 1618) cardinale francese. Di famiglia calvinista, fu educato a Berna. In seguito abiurò la dottrina protestante ed entrò nella gerarchia ecclesiastica cattolica (vescovo di Evereux nel 1591). Fu scelto per istruire Enrico IV nella dottrina cattolica e nel 1594 andò a Roma per ottenerne l'assoluzione. Fu anche incaricato di varie missioni diplomatiche. Nel 1604 divenne cardinale e, dopo l'assassinio di Enrico IV, entrò nel consiglio di reggenza.

[37] Roberto Bellarmino (Montepulciano 1532 - Roma 1621), teologo cattolico tra i più importanti della sua epoca. Notevoli furono i suoi interventi in importanti questioni, come l'interdetto di Venezia (1605-1606), la controversia anglicana (1607-1609) e i processi di Galileo, di Bruno e di Campanella. Fu proclamato santo sotto Pio XI, il 29 giugno 1930.

[38] Denis Petau (Orléans 1583 - Parigi 1652), gesuita francese. Insegnò filosofia a Bourges e in seguito, diventato gesuita, anche retorica a Reims e a Flèche ed infine teologia a Parigi. Tra le opere pubblicate si ricorda il trattato *Opus de Doctrina temporum* (Parigi, 1627), una *Paraphrase des Psaumes* in versi greci dedicata a Papa Urbano VIII

Je suis bien faché et même mortifié votre honneur, Mr. Philomatte, que vous n'ayéz pas pu gouter, ni sentir le prix du langage de la candeur et de la sincérité de Chillingworth s'exprimant ainsi en écrivant à Mr. Knott «J'ai toujours été disposé et pret à être conduit par la raison, de quel coté qu'elle me menat; et j'ai toujours soumis toutes les autres raisons à celle ci, Dieu l'a dit, ainsi cela est vrai. Cepedant je n'etois pas asséz déraisonnable pour exiger de vous des démonstration mathématiques sur des matières de croyance qui n'en sont pas susceptibles, et qui, à parler proprement, ne sauraient être connues. Car comme un maître serait déraisonnable d'exiger un consentement plus fort à ce qu'il avance que les raisons ne le meritent; je conçois de l'autre coté qu'il y aurait de l'opiniatreté et de l'indocilité à l'écolier d'exiger des argumens plus fort que la matière ne le comporte. Si vous eussiés présent, à mon entendement des raisons de votre doctrine, qui peséez par une main sure dans une balance juste, avec les raisons contraires, eussent été plus fortes, et eussent rendu votre religion plus croyable que l'opposée; certainement j'aurais mépris, la honte d'un nouveau changement, et je serai allé de tout mon coeur, à bras ouvert au devant de ma doctrine». Ah!, Monsieur, c'est là une noble disposition de l'Esprit qu'un Jesuite peut bien qualifier d'incostance en fait de religion. Mais qui ne peut manquer de passer dans des esprits droits et non gatés par une vile superstition que pour une fermeté et une costance à suivre le chemin du Ciel qui pour le temps présent nous parait le plus probable comme le disait fort bien Chillingworth.

En voilà bien asséz sur cet excellent personnage. Mais les Novateurs ont donné lieu à la guerre de Trente ans et à toutes ses horribles dévastation. Mr. Philomathe, apprenéz que ceux que vous appeléz Novateurs étaient avant vous puis-qu'ils ne croyent que ce que J. Christ et ses Apôtres ont enseignés.

Quant à la guerre de Trente ans et à ses suites affreuses, je vous somme de produire les mémoires que vous prouvés avoir en votre possession qui constatent que ce furent les Novateurs qui la commencerent. Je vois par la déposition générale de tous les historiens, que ce fut le Zéle intolerant, le bigotisme, la superstition, le despotisme de Ferdinand II et de son conseil qui se dirigait d'apréz les avis des Jesuites qui donnerent lieu à cette guerre, Vous nous prouveréz peut être dans quelque nouvelle production de votre cru que ce sont aux Novateurs que sont dus les massacres de Cabriere et Mérindol, la

(Parigi, 1637), oltre a parecchie opere di argomento filosofico-teologico, e di cronologia biblica. Pare che la sua *Theologica dogmatica* (Parigi, 1644-50, 5 vv.), sia stata talmente apprezzata dai protestanti al punto che la fecero stampare per il proprio uso. Inoltre, sempre a proposito di questa opera, gli si rimproverò di essere apparso un poco favorevole ai sociniani, supponendo nel suo trattato sulla Trinità che quasi tutti i Padri dei primi tre secoli della chiesa, prima del concilio di Nicea, condividessero le opinioni di Ario. Questa sua opinione fu comunque corretta, se non proprio ritrattata, nella prefazione al secondo volume.

St. Barthélemy, les entreprises sur les vies d'Henri III et d'Henri IV et d'autres formées contre la vie d'Elisabeth, du Prince d'Orange, la cospiration des Poudres, et enfin le soulevement et le Massacre d'Irlande.

Vous blamés Robertson[39] d'avoir parlé avec quelque eloge de Voltaire, je ne vois qu'un traité de justice de la part de cet excellent historien, a-t-il [sic] approuvé ce qu'a publié cet auteur francais, pas plus Mr. Philomatte que le Pontife qui fit écrire à Voltaire n'approuva a que ce qu'il pouvait y avoir de repréhensible dans ses ouvrages.

Vous êtes injuste calomniateur et insolent, Mr. de Civarron, contre la mémoire de la Reine Elisabeth, une des plus grandes princesses qui aient porté couronne. Vous voulez la faire passer pour une persécutrice, ce qui est d'une fausseté impudente; Elle fut tolerante et ce ne fut que lorsqu'elle vit que sa bonté ne pouvait désarmer le fanatisme de vos prêtres qui tous les jours formaient des entreprises contre sa vie, quelle se vit contrainte de lacher la bride à sa justice. Le bien heureux Campian[40] dont vous faites un saint et un martyr, fut exécuté apréz avoir été duement et complettement [sic] convaincu d'avoir cherché d'attenter à la vie de la Reine. Je vais Mr., pour votre edification et celle des lecteurs bénévoles transcrire ici un passage de l'Histoire de fameux Mr. de Thou, plus grand personnage et plus digne d'être cru que Mr. Philomatte de Civarron.

> La Reine craignant d'être assassinée, (il parle d'Elisabeth) avait envoy, au seminaire anglais de Rheims quelques jeunes gens de confiance pour l'informer de ce que se passait. Ces espions dont les uns se disaient chassés d'Angleterre, et les autres qu'ils s'en étaient bannis eux mêmes, ayant été admis dans le seminaire, tachaient de découvrir tout ce qu'on y savait de plus secret et ils avaient soin d'en informer la Reine et de lui marquer le nom des chefs des conjurés et de leur complices. Elle en avait envoyé d'autres à Rome ou l'on meditait contre elle des dessein où il entrait les plus grands ressorts.

---

[39] William Robertson (Bortwick, Midlothian, 1721 - Edimburgo 1793), storico scozzese. Figlio d'un ministro presbiteriano, negli studi di teologia sentì fortemente l'influsso delle tendenze che disincagliavano il calvinismo europeo dallo scritturalismo e dal dogmatismo e ponevano l'accento sul rapporto tra vita etica ed esperienza religiosa. Tra le opere più importanti ricordiamo: *History of Scotland* (1758), *History of the reign of the emperor Charles the fifth* (1769). Nel 1777 compose il primo volume della *History of America*.

[40] Edmund Campian, gesuita inglese. Nacque da una famiglia di umili origini a Londra nel 1540. Studiò a Oxford; nel 1567 fu ordinato diacono della chiesa inglese. Non potendo dare il suo assenso al formulario protestante richesto dalla chiesa d'Inghilterra, lasciò Oxford ed andò in Irlanda dove scrisse una storia della nazione. In seguito si recò a Douay, Brunn, Vienna e Praga dove studiò filosofia e retorica. Nel 1580 fu mandato da Gregorio XIII in Inghilterra per una missione propagandistica. Arrestato con l'accusa di aver sobillato la popolazione alla ribellione e di essere al soldo di poteri stranieri, venne condannato a morte e quindi giustiziato nel 1581.

Sur les lumieres qu'on eut par le moyen de ces emissaires; on arreta le 31 de juillet un prêtre nommé Ebrard Hansy et on lui fit couper la tête. Ce fut aussi par eux que l'on sut que tois Jésuites, Edmond Campian de Londres, Sherwin et Briant[41] étaient entrés en Angleterre à la persuasion de Thomas Godwel, évêque de St. Asaph, qui à l'age de quatre vingt ans, était venu de Rome en France pour conduire cette intrigue. Campian fut pris peu de temps aprés par la trahisons de George Elliot. Les chefs d'accusation contre Campian et les autres étaient d'avoir tramé des conspirations contre la vie de la Reine dans les pays d'outremer; d'avoir formé le dessein de la détronner, d'avoir voulu corrompre des personnes du peuple et quelques gentilhommes. Elliot, Crodoc, Ridey, Mondey et Stilley furent les temoins que l'on produisit contre eux. Ils déposerent que les conjurés avaient arrétés entreux qu'on choisirait cinquante hommes qui porteraient des armes cachées sous leurs habits et prendraient le temps que la Reine irait par divertissement, visiter quelque partie de son royaume, pour assassiner cette princesse avec Dudley, Comte de Leicester, Caill, Grand Trésorier ac Walsingham[42] secretaire d'Etat, et qu'aprés l'exécution, un homme de consideration dont on ne disait point le nom, crierait aussitôt Vive la Reine Marie; ils ajoutaient que tous ces projets avaient été formés à Rheims et à Rome».

Voila comment s'exprime Mr. de Thou, il ne tiendra qu'a vous Mr. de Civarron de regarder Campian comme un saint et un martyr, mais quant a nous, nous ne mettrons jamais au nombre de nos saints et de martyrs des gens qui conspirent contre leurs Princes legitimes. Vous prouvéz si vous le vouléz, imiter Jean Guignard[43], qui disait qu'on avait fait une faute capitale à la St. Barthelemy, de n'avoir pas ouvert la Veine Basilique, que le Neron cruel avait été tué par un Clément, un moine simulé par un vrai moine (en parlant d'Henri III et de son assassin) et qui ajoutait: «Faut il donner le nom de Roi de France à un Sardanapale et à un Néron ou à un renard de Béarn» (en parlant d'Henri IV). Appellerons nous Roi de Portugal un lion? Reine d'Angleterre une louve impudique Roi de Suede un griphon? Duc de Saxe un frane pourceau? Votre tendresse pour le bien heureux Campian, vos emportemens

[41] Alexander Briant (Somersetshire 1551 circa - Londra 1581), beato, martire cattolico. Si convertì al cattolicesimo mentre studiava ad Oxford. Durante il suo apostolato venne arrestato (1581), portato alla torre di Londra, torturato e poi ucciso insieme a E. Campian, R. Sherwin, Th. Cottam ed altri, beatificati nel 1886.

[42] Sir Francis Walsingham (Chilslehurst, Kent, 1532 circa - Londra 1590), ardente protestante, fu ambasciatore a Parigi fino al 1573. Successivamente divenne segretario di stato e si dedicò soprattutto alla politica estera. Diventato factotum di Elisabetta, tra le sue attività c'era anche quella di scoprire le varie congiure contro la sovrana.

[43] Jean Guignard, gesuita, chiamato talora anche Briquarel, nacque a Chartres. Durante la Lega fu reggente e bibliotecario presso il collegio di Clermont. Arrestato, assieme ad altri gesuiti, dopo l'attentato di Jean Châtel ad Enrico IV, venne condannato per lesa maestà e poi giustiziato a Parigi nel 1595, malgrado le sue continue dichiarazioni d'innocenza.

et vos propos outrageans contre une aussi grande princesse que la Reine Elisabeth ont fait soupconner à plusieurs de vos Lecteurs que vous etiéz Jesuite ou tout au moins affilié à cette sainte Société qui à produit tant de Régicides et qui a eu l'honneur de servir par ses exemples et sa doctrine sur le meurtre des rois de régle aux Jacobins.

Mon cher Mr. Philomatte, je vous arreterai un moment sur deux conjurations formées contre la Reine Elisabeth. La première fut formée par Parry[44], docteur en Doit, membre de la Chambre des Communes, homme vain et bizarre d'un courage determiné, qui venait d'entrer dans le sein de votre Eglise, tout brûlant du zèle d'un nouveau converti, il offrit de prouver la sincerité de son attachement à la religion catholique en tuant Elisabeth. Le cardinal Allen[45] avait publié un livre pour montrer que le meurtre d'un prince excommunié n'était pas seulement une action permise, mais méritoire. Le Nonce du Pape à Venise, les Jésuites de cette ville, et ceux de Paris, les Anglais exilés approuverent le dessein de Parry. Le Pape, l'exhorta lui même à y persévérer et pour l'encourager il lui accorda une indulgence pléniere et la remission de ses péchés. Le Cardinal de Como lui écrivit une lettre dans le même esprit, son intention fut revelée par Nevil, la seule personne à qui il en eut fait part en Angleterre; et s'etant lui même volontairement avoué coupable, il subit la peine qu'il meritait.

La seconde conjuration dont je veux vous entretenir fut celle que formérent le docteur Gifford, Gilbert Giffon[46] et Hoydson, prêtres élevés dans le séminaire de Rheims que s'etaient preoccupés de l'idée fanatique et extravagante que la bulle de Pie V contre Elisabeth était dictée immediatament par le St. Esprit. Ils impirérant cette étrange opinion à Sauvage[47] officier de l'armée espagnole, déja fameux par la fureur de son zèle et l'intrepidité de son courage. Ils lui persuaderent qu'il n'y avait point de service aussi agreable à Dieu que celui d'ôter la vie à un hérétique excommunié. Sauvage bru-

[44] William Parry, spia inglese doppiogiochista; partecipò ad un complotto per uccidere Elisabetta.

[45] William Allen. Nacque a Rossall, Lancashire nel 1532. Entrò a quindici anni nel collegio Oriel di Oxford. Attese quietamente ai suoi studi sotto il regno di Edoardo VI, e sembra fosse sul punto di diventare, all'avvento di Maria Stuarda, canonico a York. Salita al trono Elisabetta dovette però riparare a Lovanio. Tornò in patria l'anno successivo, svolgendo l'opera di missionario con la convinzione che i suoi connazionali potessero essere riportati nel seno della chiesa cattolica. Costretto a ripartire, riparò a Malines e a Roma. Sollecitato dal dott. Vendeville, che era professore di diritto canonico presso l'università di Douai, si stabilì allora a Douai dove fondò un collegio per cattolici inglesi. Nominato da Sisto V, nel 1587, cardinale, si dedicò anche alla politica intessendo rapporti con i monarchi dell'epoca sempre al fine di riportare il cattolicesimo nella sua terra. Morì il 16 ottobre 1594.

[46] In realtà Gilbert Gifford era una spia doppiogiochista al soldo di Walsingham.

[47] John Savage, soldato francese; era stato incaricato di pugnalare Elisabetta.

lant de remporter la couronne du martyre, s'obligea par un voeu solennel à tuer Elisabeth. Ballard[48], prêtre qui faisait le commerce, vint dans ce temps à Paris et sollicita Mendoze[49], ambassadeur d'Espagne en France, de faire en sorte qu'il y eut une descente en Angleterre, pendant que les affaires de la Ligue etaient en si bonne posture. Ballard fut renvoyé en Angleterre pour y renouveller ses intrigues. Il communiqua ses idées à Antoine Bubington[50], jeune gentil'homme fort opulent et doué de plusieurs qualités aimables, qui avait contracté dans son sejour en France une liaison intime avec l'Archevêque de Glascow [sic] qui le recommanda à la Reine d'Ecosse. Il pensa qu'on se défaire de la Reine d'Angleterre, avant que de songer à une invasion. Ballard lui fit espérer que ce coup serait bientôt frappé, et lui conta le voeu de Savage, qui était dans ce moment à Londres pour éxecuter son projet. Bubington crut qu'on ne devait pas s'en rapporter à un seul homme et proposa de joindre cinq gentilhommes determinés à Savage dans une entreprise sur la quelle fondaient toutes leurs espérances. Il offrit de trouver des personnes de bonne volonté. Il s'ouvrit en conséquence à Eduard Windsor, Thomas Salisbury, Charles Tilney, Chidroc Tichbourne, Rober Jage, Jean Travers, Robert Barnewel, Jean Charnock, Jean Jones, et Robert Polly, tous Gentilhommes de bonne famille except, Polly[51].

Aprés diverses consultations, le plan de leur première operation fut arreté et chacun eut son rôle. Bubington fut chargé de délivrer la Reine d'Ecosse. Salisbury et quelques autre devaient exciter plusieurs comtés à prendre les armes. Le meurtre de la Reine le plus important et le plus dangereux échut à Tichbourne et à Savage avec autres associés. Le fanatisme des préjugés

---

[48] John Ballard, prete fanatico cattolico promotore della congiura. Era portavoce di Babington.

[49] Bernardino de Mendoze (Guadalajara 1540 - Madrid 1604), diplomatico e scrittore spagnolo. Fu inizialmente al seguito del duca d'Alba in Italia ed in Fiandra, poi ambasciatore in Inghilterra (1574 e 1578) e a lungo in Francia, durante il periodo critico delle guerre civili di religione. La sua fama di scrittore è affidata soprattutto ai *Commentarios de lo sucedido en las guerras de los Paises Bajos desde el año de 1567 hasta el de 1577*.

[50] Anthony Babington (Dethick, nel Derbyshire, 1561 - Londra 1586), cospiratore inglese. Allevato segretamente dai propri genitori alla più ardente fede cattolica, ben presto andò a Londra per entrare nelle fila dei partigiani gesuiti. Dopo l'esecuzione di E. Campian, riparò a Parigi (1582) dove si unì ai fuoriusciti inglesi che organizzavano un colpo di mano per liberare Maria Stuarda. Tornato in Inghilterra come capo di una congiura contro Elisabetta che doveva dar luogo anche a un'insurrezione cattolica e alla liberazione di Maria Stuarda, non si dimostrò all'altezza della situazione, avviando una pericolosa corrispondenza con la regina Maria al fine di ottenere promesse e favori. Avendo le spie del ministro Walsingham scoperto la congiura e arrestato uno dei capi, John Ballard, Babington tentò allora di fuggire all'estero ma, catturato, venne successivamente giustiziato.

[51] Tutti questi personaggi che dovevano partecipare all'attentato, erano giovani, quasi tutti nobili, al di sotto dei venticinque anni.

avait tellement étouffé en eux les principes d'honneur et les sentiments d'humanité convenables à leurs rang, qu'ils se portaient sans aucun scrupule et sans aucun regret à une action qui fait horreur même aux plus scélerats des hommes, quand ils la commettent. Tandis quils [sic] s'imaginaient être enveloppés dans un profond et impénétrable secret ils ne faisaient pas un pas que Walsingham (un des ministres d'Elisabeth) ne le sut à point nommé. Polly était un de ses espions Ballard le premier moteur de la conspiration fut arrété, ses associés déconcértés et frappés d'etonnement chercherent à échapper par la fuite; mais en peu de jours tous excepté Windsor furent pris en differents endroits du royaume.

Ils n'eurent point ce courage ferme et déterminé qui convenait au rôle d'assassins qu'ils avaient pris. Cédant à la crainte ou à l'esperance ils découvrirent tout ce qu'ils savaient. On s'était procuré par un artifice deux lettres de la Reine d'Ecosse à Bubington avec plusieurs autres à Mendoze, Puget Englefield et aux anglais fugitifs. Dans ces lettres, Marie approuvait la conspiration et même l'assassinat. Voilà, Mr. Philomatte, des faits et des faits avérés, par où il parait que la Reine d'Ecosse n'était pas tant s'en faut [sic] une Sainte, sans que je pretende cepedant disculper Elisabeth qui en faisant condamner à mort, imprima sur sa réputation une tâche innefaçable.

J'ai réflechi que pour la satisfaction du Public, et pour être moi même juste, je devais parler en deux mots de St. Dominique, pour le faire sans être taxé de preoccupation, je ne me servirai que des expressions des historiens qui ont écrit *ex professo* sa vie.

Comme Dominique était un jour selon sa coutume, en prieres dans l'Eglise de St. Jean de Latran, il vit le Fils de Dieu, assis à la droite du Pére Eternel, qui se leva plein de courroux, pour mettre à mort tous les pécheurs... C'en était fait du genre humain. Marie touchée de compassion et émue jusqu'au fond des entrailles, se présente toute éplorée aux pieds de son trone, embrasse ses genoux et le conjure avec larmes de vouloir bien épargner ceux quil avait rachetés de son sang. Son Fils lui répondit. Ne voyés [sic] vous pas, Ma Mère, tous les outrages qu'on nous fait... ah! Mon cher Fils lui dit Marie. J'ai un serviteur fidèle que vous enverréz au monde pour leur annoncer les verités du salut... J'accepte Votre offre, ma chere Mère dit Jesus. En voilà plus qu'il n'en faut pour convertir le genre humain. Marie offrit à son Fils le Bienhereux Dominique. Jesus l'agrea comme mediateur entre Dieu et les hommes, et dit à Marie, Dominique s'acquittera fidelement de tout ce que vous dites, et en fera encore d'avantage. Voyez R.P.F. J*ohannis Mandelensis Ordinis Praedicatorum Theologi, de Fraternitatis; sanctissimi Rosarii B.V. Mariae ortu, progressu, statu Lib: tres*, Coloniae Agrippinae ex officina Petri Haak 1613.

Ceci n'est pas de ces pieuses fables inventées à plaisir par les Frères Précheurs, pour rendre leur ordre recommandable et lui donner une origine celeste… On ne dit rien ici qui n'ait été attesté par la déposition d'un mort ressussité qui l'avait vû. Innocent III eut une vision àpeuprés [sic] semblable, dans laquelle il vit en esprit le St. patriarche Dominique soutenant l'Eglise de Latran. Si on ne croit pas à un mort et à un Pape, à qui je vous prie croira-t-on.

Dans les commencemens on les appellait Frères de la Vierge Marie. *Chronicon Frat. Praedicorum*, auctore Maria Antonio senensi, Parisiis apud Nicol. Povellum. 1586[52]. Elle leur donna elle même l'habit qu'ils ont et leur ordonna de le porter. Elle en revetit même quelques uns miraculeusement. *Fr. Reginaldus cui etiam beata Virgo habitum quem gerimus ipsa donavit*. Lorsque les Frères reposaient, elle faisait le tour des dortoirs en disant «Ce sont là mes Fils bien aimés dans qui j'ai mis mes complaisances».

L'auteur de la Ordine de Predicatores en la Ethiopia qui est le P. Louis Dureta[53] nous dit qu'il y à dans ce pays un couvent appellé Alleluia où il y a sept mille religieux; un autre appellé de Benengal qui est un monastere de filles composé de cinq mille religieuses. Il sort tous les jours de chacun de ces couvents plus de trois mille frères et soeurs qui vont ballayer [sic] les rues de la ville, et servir de crocheteurs et de Portefaix, quoique la pluspart soient fils et filles de princes et de rois. Ce traité d'histoire doit nous donner une grande idée de cet Ordre.

L'institution du Rosaire fut fait [sic] à Thoulouse, lorsque Dominique faisait sa mission contre les Albigeois. Comme il s'affligait [sic] du peu de succés de ses predications (car jusqu'a lors il y avait préché sans fruit) il se retira dans une epaisse forêt, où il fut toujours en oraison, priant et gemissant pour les iniquités de ce peuple aveugle et séduit et se déchirant le corps impitoyablement. Enfin le troisième jour épuisé de force et du sang qu' il avait répandu en se fustigeant, il tombe comme mort sous les coups de discipline. Marie, fremissant à la vue du danger où était Dominique, vint accompagnèe de trois vierges qui en avaient chacune cinquante autres qui les suivaient pour l'assister. Elles le levérent de terre à demi mort, le presenterent à Marie. Elle le prit, le mit sur son sein, et l'ayant fait revenir, elle lui dit; Mon cher Do-

[52] Servi di Maria (Serviti; Ordo Servorum B. Mariae Virginis), membri di un ordine religioso che professa un culto particolare per la vergine Maria. L'ordine fu fondato nel 1240 a Firenze per opera dei sette santi fondatori (sette nobili cittadini), su invito della stessa vergine Maria che apparve loro contemporaneamente (15 agosto 1233). Da Firenze l'ordine si spostò, per ragioni di maggiore austerità, al Montesenario, che divenne il suo centro principale. L'11 febbraio 1304, Benedetto XI diede la sua approvazione all'ordine. Nel 1411, per opera del b. Antonio da Siena, ebbe principio nell'ordine la Congregazione dell'Osservanza.

[53] Autore non rintracciato.

minique, sachés [sic] que la S.te Trinité n'a point choisi d'autres armes pour effacer les péchés du monde, que la salutation angèlique, qui est la base et le fondement de la nouvelle Loi.

Dés que Dominique eut appris cette nouvelle, il va à Thoulouse en faire part aux habitans. A son arrivée les cloches sonnent d'elles mêmes. On ne voit et on n'entend par la ville que foudres, éclairs et tonnères. On aurait dit que le Ciel allait s'écrouler et la terre s'abymer. Ce n'était que troubles, désordres et confusion. Dominique console, rassure, montre le Rosaire comme le signe de salut et de vie. Alors les Démons hurlerent et criérent... *Vae nobis, quia per psalterium religamur catenis igneis*: Malheur à nous, parce que par le Rosaire nous sommes enchainés par des chaines de feu.

Comme je n'ai pas appris à avoir deux poids et deux mesures, que je ne trouverois pas louable à Londres, ce que je blamerois à Rome, je dirai que je n'approuve pas la captivité et la fin tragique de Marie d'Ecosse, qu'Elisabeth n'était pas son juge, qu'en la faisant executer, elle fit une tâche à sa mémoire, et c'est peut être la seule qu'il y ait dans la vie de cette grande reine. Mais je vous avouerai, mon cher Philomatte que les débauches de Marie, son peu respect pour la décence, ses attentats sur la vie d'Elisabeth, le meurtre de son mari Henry d'Arnley [sic][54], son mariage avec Bothwel[55] que toute l'Ecosse regardait comme le meurtrier du roi diminuent beaucoup de l'interet qui je prends d'ailleurs à sa fin malheureuse. Je ne suis pas de l'avis, comme pouvéz le voir, du Pape Sixte V qui enviait le bonheur qu'avait eu Elisabeth de faire sauter une tête royale. Chacun à son gout, quant à moi j'avoue que ce n'est pas le mien.

L'Inquisition, Mr. n'est propre qu'à former des hypocrites et des athées. Voiéz cette foule de Juifs Portugais et Espagnols qui aprés avoir été moines, prêtres, quelques fois evêques 10, 20, 30 ans, s'echappent, vont en Hollande et se joignent à la Synagogue. Ne connaìtriés vous pas de ces familles, moi M.r j'en connais plusieurs et des plus riches et des plus distinguées. Vantés, aprés cela si vous le voulés l'Inquisition, à vous permis.

Je vous avoue, mon cher Mr. Philomatte, que quelque peu disposé que je sois à rire, je n'ai pu m'empécher de le faire en lisant l'endroit de votre ou-

[54] Henry Steward Harnley, conte di Ross e duca d'Albany (1524-1567). D'intelligenza limitatissima, ma gradevole all'aspetto, fu spinto dalla madre, che lo voleva re d'Inghilterra, a sposare Maria Stuarda. Odiato dai nobili scozzesi, venne ucciso dal cugino Bothwell il 10 febbraio 1567.

[55] James Hepburn Bothwell, quarto conte di Bothwell, duca di Orkney e Shetland. Personaggio dalla vita estremamente avventurosa, divenne marito di Maria Stuarda dopo averne assassinato, con l'aiuto della sovrana stessa, il marito (9 febbraio 1567), che tra l'altro era il cugino lord Darnley. A causa della ribellione dei nobili scozzesi, dovette in seguito fuggire dalla Scozia e rifugiarsi in Danimarca. Dopo la caduta di Maria, la situazione per Bothwell precipitò; rinchiuso nel castello di Adelersborg morì completamente pazzo nel 1578.

vrage où vous reproches aux Novateurs leur peu d'uniformité dans leur croyance et de penser a ce vers du Satyrique. *Clodius accusat Maechos, Catilina Cethegum.*

Car ne voiés vous pas Mr. Philomatte que la conséquence que vous pretendés tirer de là ne vaut rien, mais absolument rien.

Car un Juif par la meme raison ne pourrait-il pas conclure contre tous les chrétien qu'ils n'ont nul principe certain pour bien entendre l'Ecriture, parce que leurs dissentimens prouvent assèz; qu'il y en à quelques uns dans l'erreur; les uns trouvant l'infallibilté dans l'Ecriture. Un Mahométan pourra de même se servir de votre argument contre les Juifs et les Chrétiens; un athée contre toutes les Religions; un sceptique contre toute ceritude de Raison. Vous devés voir maintenant combien votre sophistiquerie est vuide [sic] de raison et pleine d'impiété. Vous faites aux Protestants des objection, qui, si elles etaient insolubles, renverseraient non seulement votre Religion, mais absolument toute Religion.

Mais vous Mss. les infaillibles, êtes vous d'accord entre vous sur l'infallibilité du Pape ou des Conciles, sur l'Episcopat s'il est d'institution divine ou non, et sur une foule d'autres articles essentiels avant que de faire des reproches aux Protestans. Accordés si vous le pouvés les Dominicains avec les Jesuites, les Scolistes avec les Thomistes ec. ec. Voici un articles ou tous les Protestans sont parfaitement d'accord, c'est de regarder le Christianisme que vous professés comme une horrible dépravation du vrai Christianisme, comme la honte de cette Religion sainte annoncée par les Apôtres et comme le fléau du genre humain, qu'il à tourmenté pendant des siècles en armant les hommes les uns contre les autres, en leur inspirant des sentimens de haine contre tous ceux qui s'écarteraient tant soi peu de vos opinions bourrues, en introduisant dans une Religion pure et simple des fables plus absurdes que toutes celles de l'ancien paganisme. Vous ne vous êtes pas apperçu [sic] que pour faire impression sur nous il fallait autre chose que antithéses; vous avés donc cherché à y suppléer par des mots parfaitement vuides [sic] de sens.

> *-Crimen rasis*
> *Librat in antithesis doctas posuisse*
> *Figuras laudatur-*

J'aurais encore mon cher M.r une foule d'objections à vous faire, de calomnies à refuter, mais je crains d'ennuyer mes lecteurs, car nous vivons dans des temps difficiles ou les Lecteurs se mettent de mauvaise humeur, si on les tient trop longtems sur des faits qui leur sont en partie connus. Je terminerai donc mes observations sur votre important ouvrage sur l'Inquisition Espagnole en vous faisant observer que vous me paraissés délirer lorsque vous nous parlés de la grande liberté qu'il y à dans la Grande Bretagne en

matière d'opinions religieuses et que vous en conclués que les anglais n'ont point de Religion. Sans doute les anglais jouissent de l'avantage innapreciable de pouvoir exprimer sincerement leurs pensées, et personne n'a droit de les tenir en captivité. Mais en inferer qu'à cause de cette précieuse liberté dont ils jouissent, il n'y a plus chez eux de religion, c'est raisonner très mal et de travers. Je soutiens que les anglais ont plus de vraie et solide pieté qu'aucun peuple de l'Europe, sans avoir envie de complaire aux premiers ou de manquer d'égards et de respect aux autres peuples. Eh où es-ce, M.r, que la religion naturelle et revellée [sic] ont été mieux soutenues et défendues qu'en Angleterre. Les Bacons, les Cumberland[56], les Wollaston[57], les Boyle[58] les Locke, les Newtons, les Clarks[59], les Ditton[60], les Tillotson[61], les Wake[62], les Gibbons[63], les Robinson[64], les Berymans[65], les Derhams[66], les Bradford[67], les

---

56 Richard Cumberland (Londra 1631 - ivi 1718), filosofo inglese, fu vescovo di Peterborough. Nel *De legibus naturae* (1672) polemizzò contro Hobbes e contro il suo «egoismo», sostituendo a questo il principio della «benevolenza» e aprendo così la via alla tradizione inglese dell'utilitarismo etico.

57 William Wollaston, la cui opera principale è certamente *The religion of nature delineated* (1722).

58 Robert Boyle (Lismore, 1627 - Londra, 1691) noto scienziato irlandese che nel 1662 – insieme a Edme Mariotte – enunciò la fondamentale legge sui gas che porta i loro nomi. Dopo aver a lungo soggiornato all'estero, in Francia, Svizzera e Italia – dove conobbe le opere di Galileo – rientrò in Inghilterra e si dedicò completamente agli studi; contribuì alla fondazione del Collegio filosofico da cui ebbe poi origine la *Royal Society of London*.

59 Samuel Clarke (Norwich 1675 - Londra 1729), filosofo, teologo inglese. Fu promotore del cosiddetto sovrannaturalismo inglese. Cercò di dimostrare che l'esistenza di Dio non deve essere stabilita attraverso prove tratte dai fenomeni naturali, ma da argomenti di pura ragione. Contro Hobbes e Spinoza scrisse *Demonstration of the bein and attributes of God*. Nel 1705 scrisse un'apologia del cristianesimo dal seguente titolo A *Discourse concerning the inalterable obligations of natural religion*.

60 Humpry Ditton (Salisbury 1675 - 1715). Fu ministro di culto a Tunbridge nel Kent. Abbandonò la chiesa per dedicarsi esclusivamente alla matematica.

61 John Tillotson (1630-1694) arcivescovo di Canterbury dal 1691 al 1694.

62 William Wake, vescovo di Lincoln, poi arcivescovo di Canterbury dal 1715 al 1737.

63 Edward Gibbon (Putney-on Thames, 1737 - Londra 1794), storico inglese. È famoso soprattutto per l'opera *The Decline and Fall of the Roman Empire*, 6 vv. (Londra 1776-88) che, tra l'altro, fu messa all'Indice nel 1783 per il suo spirito anticristiano. Gibbon infatti vide nel cristianesimo solo l'elemento negativo rispetto all'ordine esistente e non anche la forza creatrice d'un ordine nuovo. Così nella storia dell'impero bizantino non seppe scorgere, da Eraclio in poi, che decadenza e povertà morale, misconoscendo la funzione positiva, politica e culturale di Bisanzio. Allo stesso modo quella rivoluzione francese che lo riempì d'orrore, non l'aveva neppur minimamente presentita dalla lettura di Montesquieu e di Voltaire.

64 Robert Robinson (Swaffham, Norfolk, 1735 - Cambridge 1790), teologo inglese. Attratto dal metodismo (1752), ne divenne predicatore prima a Mildenhall e poi a Norwich; in seguito passò ai battisti diventando (1761) parroco ordinario a Cambridge.

Benjamin Houdley evêque de Bangor[68], Addison[69] Lardner[70], Chandeler[71] et mille autres ne se sont-ils pas distingués pour la défense du Christianisme.

Le sue prediche, ricordate per la forza e l'arguzia, ebbero larga eco in ogni ceto sociale. Di concezione liberale in politica e in teologia, combattè la tratta degli schiavi, e (1772) la tassazione ecclesiastica dei non conformisti.

65 Si tratta di William Berriman, autore di numerose opere come: *The Authority of the Civil Powers in matters of religion asserted and vindicated. A sermon*, etc., (London, 1722); *The Gradual Revelation of the Gospel from the time of Man's Apostacy; set forth and explain'd in twenty-four sermons, preached ... at the lecture founded by the Honourable Robert Boyle; in the years 1730, 1731 and 1732* (2 v., London, 1733). Ma sicuramente citato da Peyran in quanto autore di: *Some Brief Remarks on Mr. Chandler's Introduction to the History of the Inquisition: so far as it relates to the cause of Arianism, and the two first General Councils*, etc., London, Ward & Wicksteed, 1733, e di *A Review of the Remarks on Mr. Chandler's Introduction to the History of the Inquisition: in which his answer to the said remarks is consider'd; his misrepresentations of facts are farther laid open, and his prevarications in defence of them exposed*, London, Ward & Wicksteed, 1733. Cfr. anche nota 71.

66 William Derham (Stoughton, 1657 - Upminster 1736), teologo inglese. Nel 1681 abbracciò la carriera ecclesiastica; nel 1689 fu nominato rettore anglicano d'Upminster, e nel 1719 cappellano del principe di Galles e canonico di Windsor; nel 1730 entrò a far parte della Società Reale di Londra. Nelle sue opere tentò di utilizzare le nuove scienze al fine della dimostrazione e del consolidamento della verità religiosa. *Artificial Clockmakers* (1696), *Physico-Theology* (1713), *Astro-Theology* (1714), *Christo-Theology* (1730).

67 William Bradford. Nacque probabilmente nel marzo 1590, ad Austerfield nel Yorkshire; ancor giovane si unì a Guglielmo Brewster nella chiesa separatista di Scrooby. Fece parte della spedizione dei Pilgrims Fathers nel nuovo mondo e fu con loro sul May flowers nel 1620, inoltre fu tra i firmatari del patto di Cape Cod Bay. Dal 1621 fino alla morte fu governatore della colonia di Plymouth dove impose le austere forme di vita del puritanesimo. Morì a Plymouth il 9 maggio 1657.

68 Benjamin Hoadley, vescovo di Bangor (Inghilterra). A lui si deve la cosidetta controversia bangoriana. Il 31 maggio 1717 Hoadley pronunciò davanti al re Giorgio I il celebre sermone *The nature of the Kingdom or church of Christ* in cui impugnava la concezione di una chiesa visibile, la sua pretesa all'autonomia e quindi l'insubordinazione allo stato, mentre, dall'altra parte, demoliva la teoria del potere divino dei re. Le Convocazioni (concili anglicani) tentarono di agire e Hoadley scrisse una replica contro i suoi avversari che furono privati dei benefici. Intanto i trattati di Hoadley, *Measures of Submission to the Civil Magistrate*, e *The origin and Istitution of Civil Governement discussed*, furono così apprezzati dai Comuni, che questi lo raccomandarono, per l'assegnazione di un benefizio, alla regina Anna.

69 Addison, importante giornalista inglese. *The Evidences of the Christian Religion* (1730).

70 Nathanael Lardner [probabilmente], ex studente di Utrecht e di Leida, pastore dissidente a Londra, espose idee soprannaturalisriche, alla maniera di Clarke, nella sua *Credibility of the Gospel History* (1727-1757, 17 vv.). Sociniano, respingeva la divinità assoluta di Cristo (*A Letter concerning the Question wheter the Logos supplied the Place the human Soul in the Person of Jesus Christ*, 1759).

71 Il riferimento potrebbe qui intendersi rivolto sia a Edward Chandler (1688-1750), autore di una *Defence of Cristianity* del 1725, sia – molto più probabilmente – a Samuel Chandler (1693-1766), un protagonista nelle controversie sul deismo, oltre che traduttore

Opposerés vous à ces gens là les Fléchier[72], les Bossuet, et même Fénélon[73], c'etaient de beaux phraseurs qui possedaient l'eloquence des mots, mais non des choses.

Je suis bien faché et mortifié même, M.r de Civarron, d'être obligé de vous démentir et de vous dire malgré les egards que je voudrais vous temoigner que *mentiris impudentissime*, quand vous affectés de faire regarder les loix promulgéés par la reine Elisabeth, comme si elles avaient été faites contre les Catholiques en tant que tels, tandis que la verité est qu'elles, ne furent promulgéés que contre des seditieux, des rebelles, des boutefeux. Je m'en vais, M.r, en convaincre tout lecteur impartial, je ne saurais qu'y faire si cela vous couvre de confusion et met à nud votre turpitude. Je dis donc, M.r, qu'on à jamais fait en Angleterre aucune loi contre les Catholiques, simplement à cause de leur foi, et de leur opinions, quelques contraire qu'elles pussent paraitre aux Protestans de ce royaume, à l'Ecriture et au sens commun, mais à cause de leur désobeissance au Gouvernement, et des efforts continuels qu'ils ont toujours fait pour le renverser. C'est ce que je me fais fort de prouver et qui parait clairement dans toutes loix qui ont été faites contre eux, depuis que la reine Elisabeth fut monté sur le trône. L'Acte de suprimaicé [sic] faite la premierè année de son regne, fut fait pour abolir toute autorité

---

e prefattore di Philippus Van Limborch col volume: *The History of the Inquisition by Philip a Limborch,... translated into English by Samuel Chandler, in two volumes... To which is prefixed a large introduction concerning the rise and progress of persecution, and the real and pretended causes of* it... (2 vv., London,, 1731). Tale prefazione avrebbe poi innescato una polemica con William Berriman (cfr. sopra, nota 65), attestataci dai titoli seguenti: *An Answer to the Brief Remarks of William Berriman, D.D. ... on Mr. Chandler's Introduction to the History of the Inquisition. In a letter to the said Doctor* (London, 1733); *A Letter to a Friend, occasioned by Mr. Chandler's History of Persecution. With a postscript concerning his Answer to Dr. Berriman* (London, 1733); *A Second Letter to William Berriman, D.D. ... In which his Review of his Remarks on the Introduction to the History of the Inquisition is considered*, etc. (London, 1733). Inoltre Chandler scriverà *The History of persecution, in four parts... with a preface containing remarks on Dr. Rogers's Vindication of the civil establishment of religion, by Samuel Chandler*, (London, 1736).

[72] Esprit Fléchier. Prelato e predicatore (Pernes 1632-Montpellier 1710), in relazione con il circolo dell'hôtel de Rambouillet, membro dell'accademia francese insieme a J. Racine (1673), vescovo di Lavaur (1685) poi di Nîmes (1687) ove, anche dopo la revoca dell'editto di Nantes, si mostrò fermo, ma caritatevole verso i protestanti. Scrisse in francese e in latino, mediocri opere storiche e teologiche; come oratore sacro fu paragonato a J. B. Bossuet.

[73] Fénelon, Francois de Salignac de la Mothe. Prelato e pensatore (castello di Fénelon, Perigord, 1651 - Cambrai 1715); studiò a Cahors e a Parigi; ordinato sacerdote (1674 o 1675) si adoperò per la conversione dei calvinisti, specie dopo la revoca dell'editto di Nantes. Propugnò la necessità di conciliare autorità e libertà e assecondare la natura. Fu educatore di Luigi duca di Borgogna, nipote di Luigi XIV (1689-1697). Tra le opere, *Traité de l'éducation des filles* (1687) e *Les aventures de Télémaque* (composto nel 1693-94 circa, pubblicato clandestinamente e all'insaputa dell'autore nel 1699).

usurpée par les étrangers pour décharger les sujets de plusieurs exactions et fardeaux insupportables, non donc M.r de Civarron pour quelques opinions, de pure speculation, mais pour mettre la nation à couvert de l'opression et de la tyrannie des Papes. La loi pénale qui fut faite ensuite contre les Catholiques romains récusans, ne regardait en aucune façon des matieres de pure foi. Elle ne fut établie qu'a cause des pratiques pernicieuses, et des dangers inscités par les fauteurs de la puissance usurpée du siége de Rome; Gens dont les outrages et l'insolence, montées à leur combles, exigeaient une plus grande sévérité et des punictions plus rigoureuses, que celles que les loix avaient ordonnées jusqu'alors, ou qu'on avait employées contre eux, sous le régne doux et benin de la reine. On fit encore l'an 13 une loi pénale contre ces mêmes personnes, comme étant toujours ennemies de la paix et du bien public. Mais on ne la fit que pour sa propre défense, et pour conserver la forme du Gouvernement établie dans l'Eglise et dans l'Etat. On la fit, écoutés bien M.r de Civarron, parce que plusieurs Esprits seditieux et malintentionnés voulaient, non seulement assujetir ce royaume au siége de Rome, mais aussi aliener les coeurs des sujéts de sa majesté, les détourner de la soumission et de l'obéissance qu'ils lui devaient et exciter dans ce royaume la sedition et la revolte pour en troubler la paix.

On voit régner le même Esprit dans toutes les loix du glorieux regne d'Elisabeth. La sevérité qu'on eut, les chatimens qu'on fut obligé d'ordonner ne furent que pour les rebelles, les conspirateurs et pour les traitres. Et lorsque quelques prêtres et Jesuites, et leurs bigots nourissons, qui souffrirent pour avoir trempé dans quelques trahison ou conspiration, voulurent s'arroger la gloire de mourir pour la défense de leur foi. Cécil[74] un des plus sages et des plus modérés ministres qui aient jamais gouverné l'Etat, composa et publia un écrit, ou il prouvait démonstrativement, que ce n'était pas pour leur religion, mais pour crime de trahison, qu'ils souffraient la mort.

Voici Mr. de Civarron de quelle manière Mylord Finch Garde des sceaux sous Charles II en 1675 s'en explique: Quand nous considérons, dit il, la religion en Parlement, nous le faisons comme doivent faire les Parlemens, et

[74] William Cecil Burghley, barone, uomo politico inglese (Bourne, nel Lincolnshire 1521- Londra 1528). Nel 1543 fu eletto al parlamento. Accompagnò poi il Protettore del Regno Somerset nella campagna di Pinkie, come giudice della Marshalsea, ossia del tribunale di guerra. Dopo la caduta di Somerset, fu arrestato e incarcerato nella Torre di Londra. In seguito liberato, nel 1550 divenne uno dei segretari del re Edoardo VI. Nel 1551, si dichiarò fedele alla regina Maria e accettò il ristabilimento del cattolicesimo. Ma appena saputo che la principessa Elisabetta era succeduta a Maria, entrò in corrispondenza con lei guadagnandone la fiducia. In fatto di religione non ebbe problemi a ritornare protestante. Nel 1560 persuase la regina a inviare la flotta e un esercito in Scozia per appoggiare i protestanti scozzesi. Dal 1558 al 1590 fu segretario della regina. Nel 1571 fu creato lord Burghley e nel 1572 fu nominato lord tesoriere, malgrado l'opposizione del suo rivale a corte il conte di Leicester.

comme ils l'ont tous faits jusqu'ici. Nous la considérons comme faisant partie, et une partie essentielle de nos loix et de notre Gouvernement. Mais, si on considère par rapport à la conscience, ou en tant qu'elle est le principe interieur d'une vie spirituelle, qui règle toutes les actions de l'homme de bien; alors l'Etat n'a rien à voir. Cela appartient à une coscience differente de celle qui nous rassemble ici.

Vous n'avéz pas voulu vous rappeler, Mr. Philomatte, qu'en 1570 Pie V. «déclara Hérétique et fautrice d'hérétiques Elisabeth, reine d'Angleterre; et comme telle, la depouilla de tous les domaines, dignités et privileges quelle [sic] pouvait avoir: Il déclara ses sujets dégagés des sermens de fidelité qu'ils lui avaient prétés, aussi bien que tout devoir, soumission, et obéissance, qui pouvait lui être due en vertu de ses sermens.

*Declaramus praedictam Elisabetham hereticam, haereticorumque fautricem, praetenso Regni praedicti jure, nec non omni et quocumque dominio, dignitate, privilegio quae privitam et etiam proceres, subditos, et Populos dicti Regni, qui illi quomodocumque juraverunt, a juramento hujus modi ac omni prorsus dominii fidelitatis et obsequii debito, perpetuo absolutos.* Voyez la Bulle de Pie V dans le *Bullarium Rom.*

Vous avés aussi sans doute oublié, Mr. de Civarron, qu'aprés qu'Henri III Roi de France eut été poignardé par le Moine Clément, les Parisiens consulterent l'oracle de la Sorbonne, pour savoir s'il était permis de se soumettre à Henri de Bourbon à qui la couronne appartenait de droit. La réponse de cette respectable faculté fut «Que le Droit Divin défend aux Catholiques d'admettre à la couronne un sectaire, un fauteur de sectaire, un ennemi declaré de l'Eglise et encore plus un relaps, que le St. Siége a exclus nommement de l'union catholique; que tous ceux qui favorisaient un tel homme, ou qui lui donnaient du secours, se rendaient coupables d'un peché damnable, et seraient infailliblement damnés. Et que tous ceux qui lui resistaient jusqu'au sang mourraient martyrs et obtenaient une recompense éternelle dans le ciel»

De Thou L. 98.

*Ad hoc capita, post Spiritus Sancti invocationem responsum. Jure Divino prohiberi catholicos hominem sectarium, aut sectarii mali fautorem ac ecclesiae manifestum hostem, multo que magis relapsum ac a sancta sede nominatim ab unione catholica exclusum, ad Regnum admittere ... Et quem admodum qui Henrico ad Regnum aspiranti favent aut suppetias ferunt; Religionis desertores sunt, ac in peccato, cum vitae aeternae dispendio degunt. Ita qui se illi pro Religionis defensione opponunt, plurimum apud Deum ac homines mereri. Et ut illos. Ni hostis generis humani regno stabiliendo pertinaces, aeterna paena manet, sic hos, si ad sanguinis usque effusionem resistant, aeternum in coelo praemium, ac ut fidei propugnatores, immarcescibilem martyrii coronam, procul dubio consecaturos.* Ce sont ces maximes

saintes qui depuis plus de huit cent ans sont celles de votre Eglise, puisque ses Conciles Provinciaux, Nationaux, Généraux en ont fait la régle de leur conduite. Ce sont ces maximes dis-je qui ont produit les Barrere, les Chatels, les Ravaillac[75], les Jaurequi, ac tant d'autres Heros. Martyrs ac saints de cette nouvelle espèce. On peut, ou vous pouvéz bien M.r Philomatte écrire de Moscou, tout ce quil vous plaira, mais pour l'amour de Dieu, ne vous faites pas imprimer, car c'est vouloir braver le bon sens, la raison et la verité, et vous avéz bien dû soupçonner qu'on vous reléverait.

En 1179 Aléxandre III tint un Concile à St. Jean de Latran. Cette assemblée parlant de quelques héretiques, dont venait de faire mention, s'exprime ainsi: «Que tous ceux qui sont dans quelque engangement avec ces hérétiques, sachent, que, pendant tout le tems que les dits hérétiques persistent dans leur iniquité, ils sont dégagés à leur égard de tout devoir de fidelité, d'hommage et d'obéissance».

*Relaxatos autem se noverint a debito fidelitatis ac hominii, et totius obsequii, donec in tanta iniquitate permaserint, quicumque illis aliquo pacto tenentur annexi.* Binius Tom: VII pag.e 662.

Urbain VII adressa aux Irlandais en 1600 une Bulle pour les encourager dans leur révolte, Dans cet écrit incendiaire, aprés avoir loué les chefs du parti rebelle, cet humble dispensateur des faveurs du Ciel, s'adressant à tous les autres dit, Nous vous exhortons, peuple, noblesse, soldats et Généraux, à faire tous votre devoir dans cette sainte guerre. Pour vous y encourager nous avons résolu de vous munir de tout le secours du Ciel qui vous est nècessaire contre les hérétiques à l'exemple de nos predecesseurs; et nous confiant en la miséricorde de Dieu, et en l'autorité des bienheureux Apôtres Pierre et Paul, nous vous accordons à tous en général et à chacun de vous en particulier, la pleine rémission de tous vos péchés, telle que les Papes nos prédecesseur avaient accoutumés de la donner aux Croisés qui passaient dans la Terre Sainte contre les Infidèles. Ce fut cette Bulle qui produisit en 1641 le fameux massacre d'Irlande dans le quel perirent suivant les relations les plus modérées 105 mille personnes, la plus part membre de l'Eglise Anglicane [sic]. Le fameux prosseur des cloches, et de leurs effets salutaires, l'auteur d'Atalla, le délicat et modeste M.r De Chateau Briant [sic][76] trouve qu'on à

[75] François Ravaillac (Angoulême 1578 o 79), fanatico cattolico molto vicino ai gesuiti. Fu l'assassino di Enrico IV.

[76] Francois-Auguste-Ren, de Chateaubriant (Saint-Malo 1768 - Parigi 1848), scrittore francese. Di nobile famiglia, iniziò giovanissimo la carriera militare, interrotta dalla Rivoluzione; compì quindi un viaggio in America (1791-92), combattè nell'esercito degli emigrati, poi andò esule, sino al 1800, in Inghilterra dove pubblicò *Essai historique sur les révolutions* (1797). La morte della madre (1798) e di una sorella lo fecero tornare alla fede che aveva abbandonato. Scrisse così *Génie du Christianisme* (1802), una delle sue opere maggiori, da cui furono staccati, per pubblicarli separatamente, due episodi: *Atala* (1801) e *Ren* (1805). Nel 1809 scrisse *Les Martyrs*. Durante la Restaurazione, che

exagéré le nombre des massacrés. S'il n'y en avait eu que 50 ou 60 mille, ce ne serait qu'une bagatelle. Ce Pape fit expedier une Bulle d'absolution de tous péchés aux complices du massacre, le 25 may 1643. Cette Bulle avait été précédée d'une autre qui leur avait été promise le 4 de janvier 1642 pour les exciter à pousser leur rebellion.

Voyéz M.r Philomatte la différence qu'il y a entre un honnete homme et quelques gens d'Eglise. Christophe de Thou premier Président au Parlement de Paris, pére du fameux Historien de ce nom, maudissait la journée de la St. Barthelemi, et y appliquait ces vers de Stace.

*Excidat illa dies aevo, nec postera inedant*
*saecula: nos certe taceamus, ac obruta multa*
*nocte tegi propriae patiamur gentis.*

Mais en cela ce bon magistrat se monstrait mauvais catholique.

La Cour de Rome en jugea bien autrement. A la premiere nouvelle quelle eut de cette belle action, elle fit éclater sa joie en toutes manières, fit frapper des medailles pour conserver la mémoire d'un événement si agreable à la sainte Eglise. Car il n'est pas possible que l'Ethiopien change sa peau ou le Leopard ses Tâches, temoin M.r de Civarron qui sous le ciel de Moscow, écrit avec le même féu que fû l'abbé de Cavairac sous le climat brulant du Languedoc.

Mons.r Philomatte, lorsque les hommes se soumettent à l'autorité d'autres hommes, sans juger de leurs décrets par les régles que J.C. à laissées, on peut dire que l'ordre n'y est plus, et que l'anarchie lui a succédé, à proportion qu'on y rend obeissance à une autorité étrangère, au préjudice de la sienne.

L'ordre que J.C. reccommande est intérieur; et nait de l'harmonie de toutes les vertus, qui doivent orner la qualité de Chrétien: une foi qui opére la charité, l'humilité, la tolérance, la compassion et l'indulgence mutuelle ecc. La confusion qu'il nous enseigne d'éviter le plus, est celle qu'introduit dans son royaume l'usurpation de la souveraineté par les hommes, et le despotisme de l'autorité humaine en matierè de religion, qui foule aux pieds la conscience de ses sujets. C'est une confusion qui nait du défaut de charité, de la haine, de l'animosité, de la vengeance, et de la tyrannie des uns, et de l'oppression des autres. Confusion qui n'est pas plus précieuse à ses yeux, peut être accompagnée de tout cet appareil terrible, qui tient toutes les langues dans le silence, et tous les esprits dans la soumission qui compose tous les dehors de la religion et y conserve un ordre apparent qui fait illusion aux simples.

---

accolse con favore, fu pari di Francia (1816), poi ambasciatore a Berlino, a Londra, e, nel 1828, a Roma. Infine fu anche ministro. All'avvento della monarchia di luglio si ritirò a vita privata e scrisse i suoi ricordi (*Mémoires d'Outre-tombe*, pubblicati postumi).

L'Inquisition, M.r Philomatte, quoique le chef d'oeuvre des hommes en matiére de gouvernement et la mère de la paix, du silence et de l'ordre, n'est qu'anarchie et confusion aux yeux de J.C. L'uniformité qu'elle produit, se borne dans le sein de l'empire des inquisiteurs et des hommes dont ce tribunal établit la domination. L'uniformité qu'elle produit est une uniformité de gestes, de sons, de postures, d'habits, d'ornemens, et de tout ce, en un mot, qui peut dissiper l'esprit en amusant les yeux et les orreilles! C'est une uniformité de persécuteurs, d'athées et hypocrites.

J'ai choisi l'exemple de l'Inquisition, parce que de tous les moyens que l'autorité humaine à pû imaginer pour maintenir l'ordre extérieur, celui là est sans contredit le meilleur et le plus efficace; et si la paix et l'ordre qui plaisent à J.C. consistent dans un silence produit par l'image affreuse des tortures, dans une désolation et un abattement universel causé par la pauvreté et dans un esclavage servile pour le corps, et dans une bigotterie outrée pour l'âme; l'Inquisition est certainement tout ce qu'il y a de plus propre pour empécher le Royaume de J.C. de tomber dans un Etat de trouble et d'anarchie.

Je vois bien que St. Paul reccomande l'ordre et la bienséance dans les assemblées des Chrétiens, mais tout aboutit à une simple exhortation de ne se point interrompre les uns les autres. Tout Apôtre qu'il était il ne prend point le ton comminatoire, il en prend même un tout autre que quand il parle de la sainteté, de la justice ac de tous les fruits de l'Esprit. Tous ceux donc qui se prévalent de cet endroit de ses écrits pour précher la soumission à tout ce qu'il y a d'hommes faibles d'etablir sous pretexte d'ordre, de bienséance, de pompe extérieure dans le culte public malgré les oppositions de la conscience à cette soumission, oublient le point de vue, et défigurent étragement l'intention et l'ésprit de St.Paul.

Suidas[77], auteur qui n'est pas des plus éxacts, dit que Saint Jerôme dans son Commentaire sur le Ch.: XV du L. des luges, assurait qu'il y avait une transposition de mots dans ce que l'histoirien dit de la mort de mille Philistins au moyen d'une machoire d'âne que Samson trouva et avec la quelle il est dit qu'il les mit à mort. Il assure que le fougeux Dalmate, d'apres plusieurs anciens manuscrits qu'il disait avoir vû, voulait que Samson ayant trouvé une machoire de Philistin en tua mille ânes. Je ne vous donne pas Mr. Philomatte cette observation de St. Jerome comme authentique je ne la cite que pour vous prouver qu'on peut non seulement transposer des mots, mais encore les choses si l'on n'y regarde pas de prés comme vous l'avés fait lorsque vous avés osé attribuer aux Novateurs la guerre de Trente ans qui desola l'Allemagne. Quelque débonnaire et benin que je sois, vous me contraignés de vous

[77] Suidas, lessicografo greco del X secolo. È l'autore di un lessico storico, biografico, letterario, importante per il gran numero di frammenti di autori che altrimenti sarebbero perduti.

démentir, et de vous donner le coup de grâce, et cela en vous citant (car nous savons aussi l'espagnol). *Recopilacion historica de los Reyes, Guerras Tumultos y Rebelliones de Ungria* par le sergent mayor Don Nicolas de Follana[78], Cosmographe de S.M. Cathol.

«*Fue tant ardiente* (dit Oliver) *en Fernando el zelo de la Religion verdadera que tomada la possession del Regno di Bohemia, en cumplimiento de voto hecho en Loretto persegui» con todo effuerço los hereges; mando cerrar sus templos, derribando muchos; y revocò todos los tratados hechos entre los Cesares sus predecessores, y los zingaros, y bohemios que permittian la libertad de la Religion, non queriendo otra en sus estades que la Romana»*.

Le zèle de la vraie Religion fut si ardent en Ferdinand, qu'ayant pris possession du royaume de Bohéme, pour accomplir le voeus quil [sic] avait fait à Lorette il persecuta les hérétiques de toutes ses forces, il fit fermer ou raser leurs temples, revoqua tous les traités faits par ses prédécesseurs avec les hongrois et les bohemiens, qui permettaient la liberté de la religion, ne voulant avoir dans ses états que la Romaine.

Je vous demande maintenant, Mr. Philomatte, vous qui me paraisséz un grand et profond jurisconsulte, si un prince peut faire des voeux tels que celui que fit Ferdinand, et si en conséquence d'un voeu de cette nature, un prince a droit de violer des traités jurés par lui et par ses predecesseurs. En attendant que vous répondiés à la question que je vous fais, permettés moi de vous regarder comme mort et de vous appliquer ces vers.

*At illi solvuntur frigore membra*
*vitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras.*

Si jamais il vous prenait envie de reparaitre dans la lice je vous avoue que je croirais avoir affaire non avec Mr. Philomatte de Civarron, mais avec son ombre. Comme il est difficile pour ne pas dire impossible de renoncer à son naturel, je veux avant que de finir vous donner, Mr. Philomatte, une leçon dont vous me paraissér avoir grand besoin ainsi que les 99 centième de ceux de votre communion, c'est que je suis déclaré contre l'autorité humaine en matière de religion et contre l'esprit de contrainte et de pérsecution. C'est là l'erreur fondamentale de votre Eglise.

On ne doit pas considérer le Papisme dans quelqu'une [sic] de ses parties, mais dans son tout, non dans cette doctrine ou dans celle là qu'on accuse d'hérésie. Il faut regarder tout le corps de l'Eglise Romaine, qui est un composé d'hommes ignorans, ambitieux et tyranniques. Je les appelle ignorans,

---

[78] Si tratta di: Nicolas de Oliver y Fullana, autore di *Recopilacion historica de los reyes, guerras, tumultos, y rebeliones de Ungria, desde su poblacion por los Hunnos, hasta el año presente 1687*, etc., Colonia, 1687.

non parcequ'ils ne sont pas fort savans, car quelque fois ils ne le sont que trop, mais parcequ'ils ne savent, et qu'ils sont obligés de ne savoir, que ce qui leur est prescrit, souvent contre leur conscience, leur raison, et contre les Loix divines. C'est la plus pernicieuse de toutes les ignorances, parceque c'est une ignorance servile, qui n'est apouyée que sur l'autorité du Pape et des Conciles, et qui est la source d'une infinité de sophismes, qu'on est contraint de faire pour soutenir les sentimens où l'on est engagé, soit qu'on les trouve vrais ou faux. Elle étend son empire aussi bien sur la pratique que sur la créance, parcequ'elles sont toutes deux liées aux fondemens, qu'on doit toujours supposer innébranlables, sans s'émanciper jamais d'en examiner la solidité. De là Mr. de Civarron se forme la tyrannie qui est comme le ciment qui unit et soutient les diverses parties de ce grand Palais, qui sans cela tomberait bientôt en ruine. C'est elle qui fait qu'il est impossible de revenir jamais de cette ignorance et qui produit l'idolatrie et les pensées ridicules sur le culte divin.

C'est le vénin de la veritable Religion parcequil porte les hommes à servir Dieu, non suivant sa volonté, ou par un principe de connoissance et de conscience, mais de la manière qu'il plait au Pape ou aux Conciles, qui sont composés d'hommes faillibles. De sorte que vous avés beau dire, Mr. de Civarron, qu'il y à dans votre Eglise beaucoup de choses qui sont bonnes ou supportables; cela dis, je ne sert de rien, puisque vous ne tenés pas ce qu'il y à de bon, parce qu'il est bon; mais parceque vous êtes obligés de le reconnaitre pour tel.

J'ai la dessus, Mr. de Civarron, des principes bien opposéz à ceux de votre Eglise. Car je crois, et crois fermement que l'Ecriture contient clairement et sans équivoque tout ce qu'il est nécessaire de savoir, de croire, d'espérer et de faire pour être sauvé: je crois qu'il n' y à point d'autre règle divine de notre foi, mais j'admets encore et soutiens les suites nécessaires de ce principe. Il s'ensuit de là, Mr.

1) Que nul homme quel qu'il soit, nulle assemblée pour considérable que soit son autorité, et quelques savants que soyent les membres qui la composent, n'ont droit de me prescrire ni à personne, comme nécessaire salut ce que Dieu n'a pas commandé comme tel dans sa Parole.

2) Qu'on ne doit exclure de sa communion, que ceux que Dieu à revélé clairement qu'il exclura du ciel.

3) Que pour connaitre certainement les erreurs damnables, et les doctrines salutaires, il faut voir dans l'Ecriture si Dieu à promis le salut à ceux qui croiront ces doctrines, ou menacé de la damnation ceux qui auront embrassé ces erreurs.

4) Que l'unique moyen de procurer la paix de l'Eglise est de supporter ceux qui retiennent les doctrines fondamentales, quoique selon nous, ils se

trompent en des choses que Dieu n'a pas commandées ou défendues expressément et sous la condition du salut ou de la damnation.

5) Que personne n'a droit de m'imposer la necessité de croire, sous peine de damnation, des dogmes non essentiels.

6) Qu'aucune autre voie telle que celle de la sainte Inquisition dont vous avés entrepris la défense à la honte de l'humanité ne peut procurer une union veritablement chrétienne; parceque la contrainte peut bien lier la langue mais elle ne saurait gagner le coeur.

Vous supposéz et ne prouvéz pas que nous sommes des novateurs qui nous sommes détachés des successeurs de celui à qui J.C. à dit Tu es Pierre et Pais mes brebis. Je vous dirai Mr. que quand vous auriés prouvé clairement, ce que je vous défie de faire, non plus que toute la Sorbonne reunie en corps, vous n'auriez rien fait, si vous ne montriés pas, mais cela bien clairement, entendés vous Mr. Philomatte, 1) Que les promesses faites à St. Pierre regardent tous ses successeurs; au lieu que la plus part des Pères dont vous vous targués ont crû que c'etaient des privileges personnels: Parce que le Seigneur à dit à Pierre, sur cette pierre je batirai mon Eglise, je te donnerai les clefs du Royaume du Ciel. et si dis je à cause de cela, vous vous imaginés que la puissance de lier, ou de délier est passée à vous c.a.d. à toutes les Eglises fondées par Pierre, qui êtes vous, vous qui renversés et changés l'intention claire du Seigneur qui à conféré cela personnellement à Pierre.

Tertull: de Castil: loquendo ad Zephirin.

1) Aprés avoir prouvé que ces priviléges ne sont pas personnels, il vous faudrait prouver qu'ils ne regardent que les évêques de Rome, à l'exclusion de ceux d'Antioche.

3) Qu'ils les regardent tous sans exception, et sans condition c.a.d. [c'est-à-dire] que tous et un chacun des Papes sont infaillibles tant dans le fait que dans le droit, contre l'experience et le sentiment d'une foule immmense de docteurs de votre communion.

Il vous faudrait définir ce que vous entendés par l'Eglise Catholique, et montrer par des passages formels, que ces termes marquent le Corps des Pasteurs, que vous appellés l'Eglise Représentative, ce qui est impossible; au lieu qu'il est trés facile de faire voir que l'Eglise ne signifie jamais dans l'Ecriture que le peuple et les simples fidéles, par opposition aux pasteurs. Et dans ce sens il n'est rien de plus absurde que ce [que] Vous Mr. et vos théologiens disent du pouvoir de l'Eglise et de ses priviléges, puisqu'elle n'est que le corps des sujets du Pape et du clergé romain, et que des sujets bien loin de faire des décisions, n'ont que la soumission et l'obéissance en partage.

5) Aprés tout cela, il faudra encore prouver que les priviléges donnés à St. Pierre et aux évêques de Rome, n'emportent pas simplement une primauté

d'ordre et d'autorité dans les choses qui regardent la discipline et le gouvernement de l'Eglise, ce que je pourrais vous accorder, sans faire préjudice à la cause des prétendus Novateurs, mais qu'ils marquent de plus une primauté de jurisdiction, de souveraineté et d'infallibilité dans les matières de foi: ce que je vous défie hardiment de prouver par l'Ecriture et par tous les monumens qui nous restent de l'antiquité; et qui est même contradictoire, puisque la créance d'un fait ou d'un dogme se persuade et ne force pas. N'avés pas vous pas àprés cela bonne grâce Mr. de Civarron d'accuser les Protestants d'opiniâtreté sur ce qu'ils refusent d'embrasser une hypothese, qui suppose tant de principes douteux, dont la pluspart sont contestés même entre vos theologiens, et de nous demander que nous obeissions à l'Eglise, sans nous dire distinctément qui est cette Eglise, ni en quoi consiste la soumission qu'on nous demande, ni jusqu'ou on doit l'étendre. Faites Mr. ce que n'ont pas pû faire vos Arnauds, vos Nicole[79], et vos Bossuet, et alors je dirai de vous.

*Magnus es mihi Apollo.*

J'allais terminer ma réponse lorsqu'il me tombe entre le mains l'ouvrage de Mr. Claude Fleury[80], Prêtre, licentié [sic] en Droit Canon abbé du Loc Dieu dont le titre est, *Institution au Droit Ecclésiastique.* Ce n'est pas là, Mr. de Civarron, un Novateur. Voici ce qu'il dit: Prendre toujours à la lettre les loix pénales c'est rendre la religion odieuse. Nous mettons en France un des principaux points de nos libertés à n'avoir point reçu ces nouvelles loix (il parle de celles du Tribunal de l'Inquisition) Si peu conformes à l'ancien esprit de l'Eglise. Pages 103.104 et pag.102. il dit. Les Inquisiteurs prient efficacèment les Juges séculiers de sauver la vie (aux hérétiques condamnés) et la mutilation des membres. Mais cette clause n'est que de style ajoute Fleury, pour garantir les juges ecclesiastiques de l'irrégularité. Car il y à excommuni-

[79] Pierre Nicole (Chartres 1625 - Parigi 1695), teologo e polemista. Insegnò a Port-Royal, dove compose insieme all'Arnauld la *Logique de Port-Royale* e lavorò per la *Grammaire* del Lancelot; assistette B. Pascal nella composizione delle *Provinciales* che poi tradusse in latino (1658). Costretto all'esilio (1679), attenuò il giansenismo staccandosi dall'Arnauld; ritornato in Francia (1683), riprese la polemica contro i protestanti e attaccò i quietisti. Scrisse inoltre *Traité de la grâce* (1715, postumo) e gli *Essais de morale* (1671-1678, 4 vv.).

[80] Claude Fleury (Parigi 1640 - ivi 1723), ecclesiastico, storico e giurista francese. Avvocato al parlamento di Parigi (dal 1658), ordinato prete prima del 1672, fu nominato, grazie alla protezione di Bossuet, sottoprecettore dei principi di Conti, poi (1680) precettore del conte di Vermandois, e, infine, per opera di Fénelon, sottoprecettore dei figli del Gran Delfino. Membro dell'Académie française (1696), fu confessore di Luigi XIV (1716-22). Scrisse l'*Histoire du droit francais* (1674), il *Catéchisme historique* (1679), l'*Institution au droit ecclésiastique* (1687) e l'*Histoire ecclésiastique* (fino al 1414; 20 vv., 1691-1720; nuova edizione 1836, con la continuazione, fino ad allora inedita del F. stesso fino al 1517).

cation contre le juge laique, s'il refusait, ou différait d'éxécuter les loix impériales qui portent peine de mort contre les hérétiques.

St. Antonin dans sa cronique assure que la Comté de Thoulouse, et la Lombardie étant pleines d'hérétiques qui entr'autres erreurs tachaient d'ôter à l'Eglise son temporel (*temporalitatem*). St. Dominique se mit à precher contre eux et en convertir cent mille.

«Il prit à son secours ajoute t'il quelques personnes dévotes et zélées pour la foi, qui venaient à bout de ces hérétiques corporrellement avec l'Epée materielle, lorsqu'il ne les pouvait retrancher avec le glaive de la parole de Dieu: *quae corporaliter illos hereticos gladio materiali expugnarent, quos ipse (Dominicus) gladio Verbi Dei amputare non posset.* On les appellait les Frères de la milice de St. Dominique.

Je dois vous dire, Mr. que si je deteste quelques sentimens de votre communion, ce n'est pas seulement à cause quelle [sic] à adopté une infinité de rites venus en droite ligne du Paganisme, et à cause de son idolatrie, mais spécialement à cause de son intolerance cruelle et irreconciliable avec les principes du vrai Christianisme. Je suis prêt à vivre en charité et même en amitié avec tous les pretendus Catholiques qui ont de la probité, de la politesse et de l'humanité et qui sont plutôt ce qu'ils sont par tout autre principe, tels que j'en connais plusieurs. S'il y en à qui me considerent comme leur ennemi, je suis bien aise qu'ils sachent que je suis un ennemi conscientieux, un ennemi des principes idolatres et tyranniques de leur Eglise, mais un ennemi exempt de partialité contre leurs sentimens et de haine contre leurs personnes.

Rougissés aprés cela, Mr. Philomatte de Civarron, des bévues que vous avés commises et avant que de vous mêler d'écrire et d'insulter un parti qui ne le cede point au votre en savoir et en vertu mesurés bien vos forces. Je prie Dieu de tout mon coeur qu'il vous éclaire et vous empêche, si jamais vous éties tenté de vous faire de nouveau auteur de débiter tant de faussetés et de sottises que vous l'avéz fait dans l'ouvrage que je viens d'examiner.

Fin.

(copié sur l'original de fû mon Pére)
(J.T. Rodolphe Peyran, étudiant en Théologie et fils de l'auteur).

# Parole della Riforma

## Note lessicali da una prima comparazione di volgarizzamenti biblici cinquecenteschi in lingua italiana

### 1. *Introduzione*

Nel panorama italiano, la storia dell'attenzione filologica e linguistica ai volgarizzamenti biblici che nei vari secoli rivoluzionarono la lettura del testo sacro, talvolta a caro prezzo, è classificabile come "contemporanea", ma può trovare un prodomo di tutto rispetto in don Giuseppe De Luca.

La passione nutrita da De Luca per la letteratura nata da pietà religiosa non trascurava nemmeno il ruolo di rilievo della Scrittura Sacra tradotta e così pure le difficoltà che essa comporta(va):

> Le traduzioni della Bibbia nei primi volgari non sono molte, ma nemmeno poche, e pongono problemi di un'arduità singolare, perché impegnano tre filologie: la biblica, la medievale, la neolatina[1].

De Luca premetteva queste parole a un volgarizzamento trecentesco del libro di Tobia, ma le difficoltà non diminuiscono avvicinando traduzioni di tempi più moderni, di anni che l'invenzione della stampa aveva inaugurato e che la Riforma aveva duramente segnato. Un territorio di confine insidioso, dunque, e poco esplorato, ma, in quanto tale, attraente e fruttuoso per i risultati che potrebbe ancora riservare.

Il *côté* filologico dell'«arduo» argomento annovera nomi come quelli di Samuel Berger, Salvatore Minocchi, Alberto Vaccari, Giuliano Gasca Queirazza[2],

---

[1] *Prosatori minori del Trecento*, a cura di Giuseppe de Luca, Milano-Napoli, Ricciardi, 1954, vol. I (Scritti di religione), p. 361.

[2] Samuel BERGER, *La Bible italienne au Moyen Age*, «Romania», n. 23 (1894), pp. 358-431; Salvatore MINOCCHI, *Italiennes (versions) de la Bible*, in *Dictionnaire de la Bible*, III/1, Paris, Letouzey et Ané, 1912, coll. 1012-1038; Alberto VACCARI, *Bibbia*, in *Enciclopedia Italiana*, Roma, Istituto della Enciclopedia, 1930, vol. VI, pp. 879-918; Giuliano GASCA QUEIRAZZA, *Le traduzioni della Bibbia in volgare italiano anteriori al secolo XVI*, in *Actes du XIIIème congrès*

senza dimenticare gli imprescindibili contributi di Edoardo Barbieri[3]. In quest'ultimo decennio si può inoltre rilevare un'intensificazione degli studi, l'avvìo di impegno teso a "far ordine" nella sterminata produzione dei volgarizzamenti biblici di epoca medievale: di recente, infatti, la collaborazione nata tra l'«Ecole Française de Rome» e la «Fondazione Ezio Franceschini» si è impegnata in un censimento del materiale ante-stampa[4].

Nell'ambito, invece, della scoperta-riscoperta del valore linguistico che, in quanto divulgativo, si rivela prezioso per una constatazione diastratica e non solo elitista-letteraria del volgare dei testi religiosi, sono recentemente comparsi vari contributi dedicati alle traduzioni bibliche[5]: una linea di ricerca il cui senso può ben essere riassunto da una «finta domanda» che Paolo Trovato si pone (e pone ai suoi lettori) in un suo saggio prima di addentrarsi tra le prefazioni di volgarizzamenti biblici cinquecenteschi:

---

*international de linguistique et philologie romanes tenu à l'Université Laval (Québec, Canada) du 39 août au 5 septembre 1971, Québec*, Les presses de l'Université Laval, 1976, pp. 659-667.

[3] Edoardo BARBIERI, *Le Bibbie italiane del Quattrocento e del Cinquecento*, Milano, Editrice Bibliografica, 1992, 2 voll. A parte il preziosissimo catalogo, Barbieri fornisce nei capitoli introduttivi, sia un punto sulla situazione degli studi filologici in merito al passaggio dei volgarizzamenti biblici dai manoscritti alle prime stampe (pp. 1-13), sia un'interessante ricognizione filologica sulle fonti del libro dei Salmi della Bibbia tradotta da Niccolò Malerbi, la prima a stampa, pubblicata a Venezia nel 1471 (cfr. pp. 129-153).

[4] «L'Ecole Française de Rome» e la «Fondazione Ezio Franceschini» hanno dedicato a tale argomento un convegno: *«La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento. Verso un repertorio dei volgarizzamenti» (Certosa del Galluzzo, Firenze, 8-9 novembre 1996)*, i cui atti sono confluiti in *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento. La Bible italienne au Moyen Age et à la Renaissance. Certosa del Galluzzo, 8-9 novembre*, a cura di Lino Leonardi, Fondazione Ezio Franceschini, Tavernuzze-Firenze, 1998 (Millennio Medievale, 10). Un riassunto utile in Silvia MOSTACCIO, *«La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento. Verso un repertorio dei volgarizzamenti» (Certosa del Galluzzo, Firenze, 8-9 novembre 1996)*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 1/1997, pp. 213-218.

[5] Ivano PACCAGNELLA, *La «Bibbia Brucioli». Note linguistiche sulla versione del «Nuovo Testamento» del 1530*, in *Omaggio a Gianfranco Folena*, Padova, Editoriale Programma, 1993, vol. I, pp. 1075-1087; IDEM, *Dalla "Biblia Vulgarizata" di Niccolò Malerbi (1471)*, in *L'italiano nelle regioni*, a cura di Francesco Bruni, Torino, UTET, 1994 (*Il Veneto*), pp. 266-292; Paolo TROVATO, *Prefazioni e "questione della lingua". Assaggi su testi non letterari*, «Schifanoia», n. 9 (1990), pp. 57-66, ora anche in IDEM, *L'ordine dei tipografi*, Roma, Bulzoni, 1998, pp. 143-161; IDEM, *Storia della lingua italiana. Il primo Cinquecento*, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 52-53; in ambito secentesco, sulla Bibbia tradotta dal Diodati, importante il contributo di Sergio BOZZOLA, *La lingua e lo stile*, in *La sacra Bibbia tradotta in lingua italiana e commentata da Giovanni Diodati*, a cura di Michele Ranchetti e Milka Ventura Avanzinelli, Milano, Meridiani Mondadori, 1999, t. I, pp. CXLVII-CLXXXIV; a questo si aggiunga la lettura di IDEM, *Postille alla lingua del Diodati*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», n. 185 (1999), pp. 73-78; a conclusione di questo piccolo catalogo mi permetto anche di ricordare due miei contributi: Franco PIERNO, *L'aggiornamento grammaticale della Bibbia di Niccolò Malerbi. Notizie da una prima indagine*, «Rivista Biblica», XLVII (1999), pp. 421-440 e IDEM, *Appunti sull'evoluzione testuale del Padre nostro nelle versioni bibliche italiane quattro-cinquecentesche*, «Rivista Biblica», XLVIII (2000), pp. 55-68.

Un'ultima, finta domanda, per concludere: non dipenderanno le difficoltà di molti storici del nostro tempo (per esempio Croce) a prendere sul serio la "questione della lingua" dal fatto che si sono studiati solo i letterati?[6]

## 2. *Parole della Riforma: i testi di riferimento*

In un'ideale sintonia con questo indirizzo degli studi di Storia della lingua italiana si vorrebbero offrire qui di seguito alcune "noterelle" lessicali, prese in occasione di un lavoro, ormai lontano, di tesi di laurea pavese sulla Bibbia del monaco camaldolese Niccolò Malerbi[7] (Venezia, Wendelin Speyer, 1472) e sull'aggiornamento grammaticale e lessicale delle edizioni che da fine Quattrocento agli anni Sessanta del Cinquecento riproposero tale traduzione.

Comparsa in tempi non sospetti, tolta qualche consueta e solitaria lagnanza proveniente da ambienti conservatori[8], la versione di Malerbi, negli anni in cui i testi tradotti in/per ambienti riformati, Brucioli in testa, facevano la loro apparizione in Italia e nelle comunità italiane che per poter aderire pienamente alle nuove idee si erano formate all'estero (il caso di Ginevra ne è il perfetto emblema), era divenuto il testo accettato dalla reazione ortodossa. Tale benevolenza era probabilmente dovuta al fatto che la traduzione della bibbia Malerbi era rimasta sostanzialmente immutata attraverso i decenni che avevano visto la sua sopravvivenza editoriale: un prodotto, dunque, preferito a quelli che la Riforma ispirava, prima che gli interventi inquisitoriali si facessero così severe da proibire qualsiasi versione in volgare dei testi sacri.

---

[6] TROVATO, *Prefazioni cinquecentesche*, cit., p. 60.

[7] Niccolò Malerbi, camaldolese di origine veneziana residente presso il monastero di S. Michele di Murano, con incarichi "a carattere intellettuale" all'interno del suo ordine (insegnamento, redazione di verbali) ebbe una precoce attenzione per l'invenzione della stampa, esportata e impiantata per la prima volta a Venezia proprio dai fratelli Speyer (Johann e Wendelin) e fornì la *Biblia vulgarizata*, prima impressione in un volgare italiano di tutto il testo della Bibbia. Nel 1475, presso un altro tipografo tedesco, Nicolas Jenson pubblicò il volgarizzamento della *Legenda Aurea* di Iacopo da Varagine (una ricostruzione biografica del Malerbi, con una dettagliata analisi delle poche fonti a disposizione, si trova in BARBIERI, *Le Bibbie italiane*, cit., pp. 15-35).

[8] Non attacchi espliciti, ma chiaramente diretti all'unica Bibbia a stampa che poteva circolare nella seconda metà del Quattrocento (se si toglie la cosiddetta "Bibbia di ottobre" stampata a Venezia da Adam da Ammergau nell'ottobre, appunto, del 1471, plagiando in gran parte quella di Malerbi che era stata impressa nell'agosto precedente, ma senza successo editoriale): un oscuro domenicano di origine pavese, ma abitante a Venezia, Filippo da Strada, che scriveva sgraziati poemetti contro francesi, stampatori d'oltralpe e le loro impressioni (tra cui la Bibbia in volgare); e il più celebre Bernardino da Feltre che in occasione di un quaresimale predicato a Pavia nel 1493 si interrogava sul successo del testo sacro a stampa (cfr. BARBIERI, *Le Bibbie italiane*, cit., pp. 160, 422-423; per Filippo da Strada, mi permetto anche di ricordare il mio articolo, *«Porta tue stampe in fuoco». Note su Filippo da Strada, un domenicano pavese della fine del Quattrocento nemico dell'arte della stampa.(con un'ipotesi storico-linguistica)*, «Bolletino della Società Pavese di Storia Patria», 2000, in fase di stampa).

Tuttavia, negli anni Sessanta del Cinquecento le edizioni del Malerbi navigavano ancora in buone acque, al punto da godere di speciali benestare da parte di rappresentanti dell'autorità ecclesiastica[9].

Le noterelle in questione mostrano dunque qualche caso di divergente traduzione esistente tra la versione del Brucioli[10] e quella di altri volgarizzatori cinquecenteschi che, tranne il Marmochino[11], erano più o meno vicini agli ambienti riformati (Teofilo[12], Anonimo del Crespin[13], Rustici[14]), da una parte e, dall'altra, il testo delle edizioni del Malerbi: differenti scelte lessicali, che tali rimangono spesso anche all'interno del gruppetto cinquentesco di cui Brucioli era, per così dire, il capofila e che si vorrebbero qui tentare di far derivare da un retroterra di convinzioni dottrinali provenienti dalla frequentazione o, addirittura, dall'appartenenza a correnti della Riforma luterana e calvinista.

Nei volgarizzamenti cinquecenteschi di simpatie eterodosse, luogo ideale per illustrare posizioni dottrinali erano generalmente le prefazioni e, soprattutto, gli apparati costituiti dalle note marginali al testo. Questi cominciarono a fiorire negli anni '40 e pioniere ne fu il solito Brucioli con un *Commento al Nuovo Testamento* che, pubblicato nel 1541, doveva incentivare, con la *Bibbia* uscita nello stesso anno

---

9 Fanno fede le quattro ultime edizioni uscite tra 1566 e 1567 (una impressa da Andrea Muschio le altre tre da Gerolamo Scoto, cfr. BARBIERI, *Le Bibbie italiane*, cit., pp. 344, 366-367), tutte recanti nel frontespizio un *placet* inquisitoriale secondo la disposizione che aveva drasticamente colpito la produzione delle bibbie in volgare con l'Indice del 1554 e, in seguito, con due delle dieci regole generali dell'Indice del 1564, la III e la IV. Nella IV veniva stabilito che «cum experimento manifestum sit, si sacra Biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde, ob hominum temeritatem; detrimenti quam utilitatis oriri...».

10 Antonio Brucioli, fiorentino che frequentava gli Orti Oricellari, scappato nel 1522 in Francia in seguito al complotto fallito contro Giuliano de' Medici, definitivamente esiliato a Venezia nel 1529 con l'accusa di luteranesimo, umanista e tipografo, aveva pubblicato nel 1530 (presso Lucantonio Giunta) un volgarizzamento del Nuovo Testamento e due anni più tardi quello dell'intera Bibbia (ancora da Giunta). Le edizioni delle sue versioni conobbero un forte successo editoriale in Italia e all'estero. Per un efficace riassunto, confronta il solito BARBIERI, *Le Bibbie italiane*, cit., pp. 107-127.

11 Sante Marmochino, frate domenicano, diede alle stampe a Venezia, per i tipi degli Eredi di Lucantonio Giunta, nel 1538 un volgarizzamento del Nuovo Testamento, con una certa autonomia rispetto a quello di Brucioli e, forse, una certa influenza sulle edizioni che quest'ultimo andava allestendo negli anni '40 (cfr. BARBIERI, *Le Bibbie italiane*, cit., pp. 132-133).

12 Massimo Teofilo, altro domenicano fiorentino, di presunte tendenze erasmiane, che pubblicò nel 1551 un *Nuovo Testamento* (Lyon, [Jean Frellon]) in una più che convinta «lingua toscana» e che per tale pubblicazione subì un processo intentatogli dall'Inquisizione: cfr. Leandro PERINI, *Ancora sul libraio-tipografo Pietro Perna e su alcune figure di eretici italiani in rapporto con lui negli anni 1549-1555*, «Nuova rivista storica», n. 51 (1967), pp. 375-385; Marcella MORVIDUCCI, *Un erasmiano italiano: il fiorentino Massimo Teofilo*, «Benedictina», n. 23 (1976), pp. 89-104.

13 Il *Nuovo Testamento* di anonimo traduttore uscì per i tipi di Jean Crespin nel 1555 a Ginevra (cfr. BARBIERI, *Le Bibbie italiane*, cit., pp. 336-337).

14 A Filippo Rustici è ormai attribuita con una certa sicurezza la traduzione della Bibbia pubblicata a Ginevra da Francesco Durone nel 1562 (cfr. BARBIERI, *Le Bibbie italiane*, cit., pp. 352-357).

dai torchi di Alessandro Brucioli e fratelli (e sopra ricordata), l'attività tipografica familiare[15].

Non a caso, negli stessi anni, sparivano definitivamente le *Postille* dalle edizioni Malerbi, assenza esegetica che, probabilmente, mirava a non attirare strali ecclesiastici con interpretazioni non mediate dall'autorità magisteriale, questione ormai nodale nei dibattiti con e contro i riformati.

Tuttavia, una ricerca lessicale consacrata alla lingua delle traduzioni bibliche e alle loro divergenze, ovviamente più estesa dell'"assaggio" qui offerto, credo potrebbe riservare non poche sorprese a un campo inesplorato come quello della lessicologia cinquecentesca riformata di lingua italiana.

Le epistole paoline che avevano fornito ai luterani e agli altri riformati gli spunti per dibattitti di natura ecclesiologica e dottrinale sono state ritenute un buon terreno per un primo sondaggio.

## 3. *Parole della Riforma: qualche esempio*

### 3.1. *«Dottrina»*

Un primo esempio significativo mi sembra il passaggio in cui Paolo, scrivendo alla comunità dei Corinzi, illustra l'azione dello Spirito Santo attraverso chi si fa annunciatore della Parola (1Cor 2, 13). Il testo in tutte le edizioni della traduzione Malerbi è il seguente (qui dato seguendo la versione dell'ultima edizione che differisce da quelle che la precedono solo, in questo caso, per cambiamenti di natura fono-morfologica[16]):

> Acciò sappiamo quelle cose che a noi sono donate da Dio, le quali noi parliamo non con dotte parole dell'humana sapientia, ma sì nella dottrina del Spirito.

Così il Brucioli, seguito da tutti gli altri volgarizzatori:

> [...] non con le parole, le quali insegna la humana sapientia, ma con quelle che insegna lo Spirito.

La scelta traduttoria degli eterodossi sembra eliminare la mediazione scomoda della *dottrina*, lemma che richiama il magistero ecclesiale a cui la concezione riformata opponeva la possibilità del credente di interpretare individualmente la Parola e l'insegnamento divino grazie alla diretta azione pneumatica dello Spirito nel credente. Non è da dimenticare che a monte ci sono due versioni latine differenti. Quella della *Vulgata*, fedelmente seguita dal Malerbi:

---

[15] BARBIERI, *Le Bibbie italiane*, cit., p. 117.

[16] *Bibbia volgare la quale contiene in se tutti i libri del Vecchio e Nuovo testamento. Con li Sommari di tutti li Capitoli* [...], Venezia, Gerolamo Scoto, 1567.

Quae et loquimur non in doctis humanae sapientiae verbis, sed in doctrina Spiritus.

E quella fornita dallo scrupolo filologico di Erasmo da Rotterdam[17]:

Non sermonibus (quos docet) humana sapientia, sed quos docet Spiritus Sanctus.

Dunque, in questo caso, la scelta lessicale del Brucioli, decisiva per gli altri (compreso quel suo detrattore e accorto rifacitore che fu il domenicano Marmochino) era innanzitutto scelta della fonte di riferimento, in questo caso Erasmo. Il testo dell'umanista di Rotterdam, nonostante la sua forte influenza sulla scrittura del poligrafo fiorentino non deve comunque considerarsi come modello scontato per l'attività del Brucioli, basti vedere il prossimo caso qui sotto proposto o quello di un testo importante come quello del *Padre nostro* (Mt 6, 9-13) dove, di fronte alla proposta della *Vulgata*: «panem superstantialem» (v. 11) e quella di Erasmo: «panem quotidianum», egli dissente dal latino erasmiano, traducendo con un improbabile «soprasustantiale», almeno fino alla ristampa avvenuta nel 1540 del "suo" *Nuovo Testamento*; qui l'adesione avvenuta con la scelta di «quotidiano» testimonia forse più una riconosciuta diffusione di un termine a livello devozionale che un rispetto ritardato del *Novum Testamentum* dell'olandese[18].

Una, seppur debole, conferma che, per le posizioni teologiche dei protestanti, il passo paolino tradotto da Brucioli e ribadito da chi ne seguì le orme, fosse divenuto un luogo testuale da difendere contro la versione della *Vulgata* e, forse, del Malerbi, aldilà dell'adesione al testo erasmiano, sembra essere data da Elias Hutter sul finire del '500: sotto il nome di Hutter esce infatti nel 1599-1600 a Norimberga, per i tipi di Alexander Dietrich, un *Nuovo Testamento* poliglotta[19]. Il passo nella traduzione italiana è quello dai toni eterodossi, ma in quella latina si ritrova l'ortodosso testo della *Vulgata*.

### 3.2. *Tra «Se non» e «Ma solo»: una sintattica della Riforma?*

Nessuna divergenza latina, invece, si trova alla base di una controversia traduttoria in Gal 2, 16 dove Paolo, rivolgendosi ai giudaizzanti di Galazia, ricorda lo scontro con Pietro ad Antiochia e le parole a lui rivolte in merito alla disparità di atteggiamento verso i cristiani a seconda che fossero di provenienza pagana o "circoncisi", quest'ultimi tenuti in gran conto da Pietro stesso a scapito dei non ebrei.

---

[17] Per la versione latina del *Nuovo Testamento* di Erasmo si è vista l'edizione pubblicata a Basilea nel 1523 da Froben confrontata con quella offerta nella edizione bilingue dell'anonimo del Crespin pubblicata a Lione nel 1558 da Guillaume Rouillé.

[18] Cfr. a questo proposito il mio articolo *Appunti sull'evoluzione testuale*, cit., pp. 64-65.

[19] L'edizione, impressa a Norimberga dalla vedova di Alexander Philiph Dietrich, sicuramente dopo il 10 agosto 1559, sembrava destinata ai lettori interessati alle lingue sacre. La sinossi comprendeva: aramaico, ebraico, greco, latino, tedesco e italiano (cfr. BARBIERI, *Le Bibbie italiane*, cit., p. 385).

Il testo latino, (con *Vulgata* ed Erasmo questa volta in pieno accordo) così recita nel punto controverso:

> Scientes autem quod non iustificatur homo ex operibus legis, nisi per fidem Iesu Christi.

Tutte le edizioni della versione Malerbi rendono il *nisi* nel pieno della sua funzione di locuzione congiuntiva che introduce una proposizione eccettuativa, nel senso che le «opere della legge» non sono da escludersi nel processo di «iustificatione» dell'uomo, ma possono trovare un senso solo nella «fede de Iesu Christo»:

> Sapendo che per le opere della legge non se iustifica l'huomo, salvo che per la fede de Iesu Christo

Neppure Brucioli smentisce la grammatica di partenza e traduce (e così rimarrà in ogni suo volgarizzamento) con piena aderenza al latino:

> Sapendo che l'huomo non si giustifica dalle opere de la legge, se non per la fede di Giesù Christo

A partire dal Marmochino, seguito dall'anonimo della Speranza[20], dal Teofilo e dalle traduzioni ginevrine, la congiunzione si trasforma radicalmente in avversativa:

> [...] ma solo per la fede di Giesù Christo.

Il mutamento, a cui aderirono anche tutti i volgarizzamenti seguenti, sembra entrare nel vivo della dottrina riformata toccando il tema della giustificazione per la fede. La proposizione eccettuativa lasciava spazio anche alle «opere», in pieno accordo con il concetto cattolico di "grazia divina" coadiuvata dall'azione dell'uomo; ma l'avversativa ribadiva inesorabilmente l'inefficacia di ogni gesto ai fini salvifici, la corruzione irreversibile della natura umana che il pessimismo antropologico luterano aveva delineato con precisione.

La divaricazione grammaticale tra questa versione e il dato latino è visualizzata nella ristampa, per i tipi lionesi di Rouillé, della traduzione dell'anonimo del Crespin accompagnata in margine dal testo erasmiano; ma la definitiva conferma all'importanza assunta dalla congiunzione avversativa e dall'assurdo creato dalla traduzione delle edizioni Malerbi giunge dall'apparato di note del *Nuovo Testamento* volgarizzato da Filippo Rustici che così glossa Gal 2, 16 (il corsivo è mio):

> Altri se non donde i Sofisti voglion conciliar la giustizia delle opere con quella della fede come se dicesse *che non per tutte le opere della Legge siamo giustificati,*

---

[20] *Nuovo Testamento*, trad. Anonimo della Speranza, Venezia, Al Segno della Speranza, 1545. Si tratta di un'anonima revisione del testo del Brucioli che godrà di altre ristampe (cfr. BARBIERI, *Le Bibbie italiane*, cit., pp. 295-297).

*ma per quelle che seguitano la fede*, al quale errore repugna quello che qui segue. E non per le opere della Legge. Vedi Rom 3, 28.

Resta un piccolo dubbio sul Brucioli: insufficiente attenzione in questo frangente? Mancata adesione a una presa di posizione così decisiva? Oppure quell'avversativa non è sintomo di nessuna riflessione dottrinale in direzione protestante?

Forse non lo era ancora negli anni che precedettero le versione ginevrina del 1562; in effetti, la nota a margine del Rustici sembra rinforzare il ruolo della scelta della congiunzione avversativa in luogo di una eccettuativa che avrebbe reso un servizio al ragionamento dei «sofisti».

### 3.3. *«Vani parlari», «Contendere de' pensieri» e «Dispute»*

Fuori dai contenuti dottrinali, le varianti di traduzione su un passo della *Epistola ai Romani* (14, 1) sembrano proporre i diversi punti di vista sul medesimo ambiente sociale-religioso di metà e secondo Cinquecento, scenario dei vivaci dibattiti tra ortodossi e riformati.

Il luogo citato è per Paolo l'avvio a un'esortazione all'accoglienza dei «deboli nella fede», di quei cristiani non sufficientemente motivati per agire con salda coscienza.

Il dato della *Vulgata* propone(va):

> Infirmum autem in fide assumite, non in disceptationibus cogitationum.

La versione latina di Erasmo (concordante con quella del Pagnini[21]) modificava i termini della proposizione negativa:

> [...], non ad diiudicationes disceptationum.

Le bibbie "Malerbi", fino all'edizione del 1544, forniscono una discreta traduzione della *Vulgata*:

> Recevete l'huomo che non è fermato nella fede, non in contendere de' pensieri.

A Brucioli, fresco di scontri con ecclesiastici, soprattutto con l'ortodossa ostinazione dei domenicani[22], doveva sembrare troppo limitante il latino di partenza, quello della *Vulgata* come pure quello erasmiano, e così traduceva la negativa nella prima edizione della Bibbia del '32:

---

[21] *Biblia. Novam translationem editam a Sancte Pagnino*, Lugduni, Antonium Dury, 1527.

[22] Secondo la testimonianza del notaio Ciaio degli Ottaviani il 29 giugno 1529 il Brucioli, con l'amico Luigi Alamanni fu arrestato perché «leggeva ad alcuni giovani le cose di Martino Luter publice, et ogni giorno andava a San Marco a disputar con quelli frati della fede, approvando le cose di Luther». Citato da Giorgio SPINI, *Tra Rinascimento e Riforma. Antonio Brucioli*, Firenze, La Nuova Italia, 1940, p. 63.

[...] non ne le differentie de' vani parlari.

Una versione del genere può assumere per il lettore dell'epoca una funzione attualizzante: come se raccogliesse il riverbero delle immense discussioni che caratterizzavano i dibattiti, le predicazioni popolari, insomma tutta l'azione verbale messa in atto dal clero contro chi, come Brucioli, sul modello riformato d'oltralpe, rivendicava una libera interpretazione dei dati scritturistici e, per questo, veniva a sentirsi cristiano "debole" in quanto non accolto nelle sue idee dalla comunità ecclesiastica.

L'ambiguità di comportamenti, o meglio, la scarsa coerenza del poligrafo fiorentino doveva però modificare l'acredine dell'espressione che ritornava in un'edizione del 1538 con una traduzione aderente al modello (tutto sommato innocuo in questa occasione) di Erasmo:

[...] non ne' giudicij delle dubitationi.

Variante traduttoria che, nello stesso anno, non veniva seguita in un'edizione del volgarizzamento Brucioli realizzata da Johannes Grapheus nella protestante Anversa; la stampa manteneva la lezione del '32 a conferma di un'operazione editoriale non troppo limpida e indipendente dalla volontà del Brucioli[23].

La *vis* polemica della prima versione brucioliana doveva essere stata avvertita dal Marmochino che, nel suo volgarizzamento neotestamentario, uscito in contemporanea con la nuova edizione biblica del fiorentino[24], pur limitandosi a una blanda revisione della versione Brucioli, in questa occasione smorza i toni della *editio princeps* del Brucioli con un taglio quasi censorio della clausola (seguito a ruota da fra Zaccheria che del Marmochino compie un plagio quasi perfetto[25]):

[...] non a giudicare le differentie.

L'attenuazione operata dallo stesso Brucioli era stata apprezzata e seguita da un'edizione Malerbi (quella del 1553[26]) e così pure sarebbe stato per tutte quelle successive. Tuttavia, il luogo non era pacifico per altri traduttori: forza lessicale proveniva dall'indipendente e, a tratti, estrosa versione del Teofilo, sì benedettino, ma libero pensatore al punto di non accettare compromessi tra traduzione e fonti pur di far passare un'idea:

[...] senza dannargli i pensieri.

---

[23] Cfr. BARBIERI, *Le Bibbie italiane*, cit., p. 268 dove l'autore propende per l'origine «piratesca» di questa operazione editoriale.

[24] *La Bibbia nuova tradotta dalla Hebraica verita in lingua thoscana per maestro Santi Marmochino* [...],Venezia, Eredi di Lucantonio Giunta, aprile 1538.

[25] *Il Nuovo Testamento tradotto in lingua toscana nuovamente corretto dal R. Padre Fra Zaccheria da Firenze*, Venezia, Eredi di Lucantonio Giunta, aprile 1542 (cfr. BARBIERI, *Le Bibbie italiane*, cit., pp. 285-286).

[26] Stampata a Venezia da Aurelio Pinzi.

Con l'anonimo del Crespin e con Rustici, entrambi con il riferimento erasmiano, s'introduce il lemma *disputa*, scelta linguistica che sembra ancor più sottolineare l'urgenza, dai capisaldi protestanti ginevrini, di una denuncia dell'atteggiamento della chiesa "forte" della ControRiforma; un'urgenza lessicale che risalta maggiormente in panorami testuali di tranquilla adesione alla versione Brucioli.

L'Anonimo del Crespin:

> [...] non in dispute di dubbitationi.

Il Rustici:

> [...] non già per contender con dispute

## 4. *Breve non-conclusione*

Il piccolo campionario qui offerto non può certo fornire ancora delle "conclusioni", se come tali si vogliono intendere delle situazioni definitive sotto il profilo lessicale del dibattito dottrinale o sotto il profilo lessicologico dell'evoluzione lessico-semantica di una nozione (che sarebbe, del resto, un percorso d'indagine interessante nella misura in cui possa essere comparato a altri documenti dell'epoca)[27].

Piuttosto queste noterelle offrono, oserei dire, la possibilità di nuovo osservatorio sulla lingua della Riforma, quello dato da documenti diffusi e decisivi come lo erano le traduzioni bibliche, non solo nella considerazione autonoma e separata del loro testo, ma soprattutto nella loro comparazione, cercando di constatare varianti, evoluzioni, le differenti scelte, le differenti parole di chi riteneva essenziale, oltre ogni barriera linguistica e ogni condizione e preparazione intellettuale, il dire e far capire la Parola.

FRANCO PIERNO

---

[27] Come ha fatto Riccardo TESI nel suo eccellente saggio sullo sviluppo degli europeismi lessicali, sfiorando peraltro anche il caso delle traduzioni bibliche, in *Dal greco all'italiano*, Firenze, Le Lettere, 1994 («Quaderni Aldo Palazzeschi»). L'autore nell'introduzione spiega le proprie intenzioni metodologiche: non solo la storia dell'"idea" veicolata dal termine, ma anche del significante stesso (pp. 14-15). Nel caso del testo biblico, Tesi mette in evidenza il ruolo importante assunto dai volgarizzamenti, soprattutto cinquecenteschi, nella trasmissione o impedimento di circolazione di un termine: esemplare il caso di *catastrofe* (pp. 76-79), "ostruito" a favore di altre rese più latineggianti e meno aderenti al greco di partenza.

## Le "Comité Vaudois" ou "le Comité Wallon" *

M. le Modérateur, Mesdames et Messieurs, chers Sœurs et Frères:

Permettez-moi d'abord de vous remercier de tout cœur pour bien vouloir me prêter votre attention: je vous raconterai brièvement d'une vieille institution de charité, un vieil établissement de bienfaisance que nous nommons "le Comité Vaudois" et que vous nommez "le Comité Wallon" ou en italien "il Comitato Vallone". Les deux noms sont corrects: cela dépend d'ou l'on se trouve.

Je pense pouvoir dire que je connais bien le Comité Vaudois: depuis 30 ans j'en suis l'administrateur et chargé de ses finances.

Le Comité Vaudois connaît un âge respectable. Il date de 1735. Le Comité Vaudois fait partie des Eglises Wallonnes des Pays-Bas. Tous les ans, nous rendons compte au Synode Wallon. L'Eglise Wallonne, elle-même, devient - hélas - de plus en plus minoritaire voire décimée. Elle souffre du vieillissement de ses membres. Elle garde, toutefois, sa place honorable dans l'histoire de mon pays, aussi sur le plan culturel.

J'esquisserai d'abord ses origines. L'Eglise Wallonne doit son existence à deux Refuges. Elle était essentiellement une Eglise de Réfugiés. Ses fondateurs étaient tous des exilés, des persécutés. J'ai dit: deux Refuges, deux grands torrents, deux avalanches d'expatriés, des hommes et des femmes de tous les âges, chassés pour leurs convictions religieuses. D'abord, en 1572 et après, on voit arriver des Flamands, Wallons et Picards, habitants protestants de la Belgique et du Nord de la France. Epoque difficile et pénible pour s'expatrier car on vivait aux Pays-Bas le début d'une cruelle et sanglante révolte contre la domination espagnole. Dans le courant des années, les nouveaux-venus trouvent-ils le moyen de se disperser dans tout le pays. On les appelle "Wallons". Ils fondent 43 églises dites Wallonnes. Le culte en langue française sera permis, voire encouragé, par l'Eglise Réformée qui est l'Eglise de l'Etat. L'Eglise Wallonne en fait partie.

En deux ou trois générations, on constate – inévitablement – une intégration, aussi linguistique, avec les nationaux. De ce chef, le nombre d'Eglises Wallonnes francophones et souvent très petites, baisse graduellement de 43 à 26. A ce jour, il en reste encore 14.

---

* Intervento preparato per essere letto di fronte al Sinodo valdo-metodista dell'Agosto 2000.

Ensuite arrive, une bonne siècle plus tard, en 1685, la triste Révocation de l'Edit de Nantes, causant une venue accélérée de dizaines de milliers de Huguenots affluant de tous les coins de France. Une immigration qui prit d'énormes proportions. Je vous donne des exemples: sur les quelque 600 pasteurs que l'on comptait alors en France, 363 (60%) se réfugièrent aux Pays-Bas. On en trouvait plus de 40 à Amsterdam et tout autant à Rotterdam. Et que dire des 15.000 Huguenots à héberger par Amsterdam (la capitale) seule? Je vous le signale pour que vous ayez une idée, tout en ne voulant en rien ignorer ou diminuer le bienveillant et charitable accueil d'autres pays comme les cantons suisses, la Grande-Bretagne, le Palatinat, le Württemberg, le Danemark etc.

Revenant aux Pays-Bas, il est bon que vous vous réalisiez que les arrière-petits-enfants du premier Refuge furent témoins du Second Refuge. Ils ont vu arriver des hordes et des hordes d'Huguenots, affaiblis et désespérés, fatigués, mal vêtus, mal-nourris, sans argent et sans aucune connaissance de la langue néerlandaise.

Une seule consolation peut-être: ils venaient vite de trouver en Hollande les 26 communautés wallonnes francophones encore vivantes où l'on prêchait, priait et chantait en français. En trois ans, les 26 Eglises Wallonnes en deviennent miraculeusement 62. Quel redressement, quel éblouissement spirituel et culturel, aussi au profit de la nation toute entière.

Sans trop glorifier ma patrie, je pense pouvoir dire que l'accueil hollandais des pauvres Huguenots fut large, chaleureux et fort bien organisé, surtout matériellement. La largesse financière fut frappante. Nous étions riches. On donnait.

Je vous ai donc signalé les deux Refuges, celui des Wallons (1572) et celui des Huguenots (1685). A deux reprises, les Provinces Réunies furent-elles transformées en terre d'asile permanent. On pense à 100.000 personnes au total au moins, cet à dire à environ 7% de la population. Dès leur arrivée, les soins médicaux, la distribution de vêtements, outils et argent permis de séjour, hébergement, se faisaient rapidement sur place, dans mon pays.

Mais la Hollande portait aussi secours à des persécutés protestants loin de nos frontières. On les appelait "ceux des Vallées" ou "les pauvres piémontais" ou "Vaudois". Depuis 1655, l'année des horribles Pâques piémontaises (30 ans avant la venue des Huguenots), la Hollande indignée et choquée organisait des collectes générales initiées par le gouvernement, les provinces, les villes et les Eglises Réformées et Wallonnes. La réponse fut outre mesure, des années de suite. Dans mon pays, on était parfaitement au courant des atrocités commises dans les Vallées et ailleurs grâce aux publications et aux gravures. Et surtout grâce à l'infatigable Jean Léger, pasteur banni de Lucerne St. Jean et depuis pasteur de l'Eglise Wallonne de Leyde où il fut aussi professeur de l'Université de cette ville. Son livre monumental: *Histoire générale des Eglises Evangéliques des Vallées du Piémont*, imprimé et édité à Leyde en 1669 et traduit en néerlandais en 1670; ce livre fut avidement lu par des milliers de lecteurs. Son importance fut capitale.

Ceci veut dire qu'on était bien informé de la pénible situation chez vous longtemps avant l'arrivée des Huguenots. Le secours se passait par l'intermédiaire des Eglises Wallonnes qui avaient des rapports directs avec les Eglises Vaudoises. Ce même secours devenait plus ou moins régulier, non sans querelles et disputes au sein des Eglises Wallonnes elles-mêmes. Il existait jalousie, incertitude voire malveillance, insinuations, crainte de fraude et de malversation et que sais-je. Néanmoins, le secours fut durable d'une façon ou autre, et – nous le savons – très utile et très apprécié. Moi-même, je me rappelle le regretté Prof. Auguste Armand-Hugon dans l'autocar disant: «Qu'est ce qu'on serait devenu ici sans tout cet argent que votre pays nous a fait parvenir pour refaire nos vies dans les Vallées».

Les sommes envoyées se traduisaient en aide aux pauvres et malades, aux pasteurs et à leur caisse de retraite, et aux jeunes écoliers. La vieille Scuola Latina (devenue plus tard le Collège Vaudois reprise par les Anglais), ici en face, a été fondée en 1769 grâce à des dons hollandais. Je vous ai dit qu'en Hollande il y avait entre les Eglises Wallonnes certaines défaillances d'organisation et d'encaissement des collectes et de graves brouilles concernant leur distribution. A la longue, la lumière commenta à luire dans les ténèbres: le Synode Wallon a souvent décidé de charger les Eglises Wallonnes d'Amsterdam, Rotterdam, La Haye et Delft, de gérer conjointement les sommes collectées annuellement pour les Vaudois. L'Eglise Wallonne de Middelbourg s'y joindra plus tard. Elles étaient des Eglises dites boursières, cet à dire ayant une caisse pour les Vaudois. Voilà la naissance du Comité Vaudois, en 1735, continuant le secours hollandais depuis 1655 (Pâques piémontaises), mais un secours plus simplifié, plus centralisé, plus structuré.

Je suis fier de vous dire que (depuis 1735 rien n'a changé, puisque tout va bien. Nous soutenons toujours les malades et âgés, les pasteurs émérites et jeunes écoliers. Le Comité Vaudois compte comme seuls membres les pasteurs des Eglises Wallonnes d'Amsterdam, Rotterdam, La Haye, Delft et Middelbourg. Selon les statuts de 1735 ils confèrent la comptabilité à un laïque compétent, de préférence membre de l'Eglise Wallonne d'Amsterdam, qui bien entendu n'a pas le droit de vote. Pourtant, on l'écoute, en tant que gestionnaire du patrimoine. Telle est la situation, inchangée depuis 1735...

Nous nous réunissons une fois par an. La séance dure 2 heures. Ouverture, lecture des notules de la séance précédente, finances, lettres reçues (cet à dire les accusés de réception de nos transferts), budget, nouvelles distributions, clôture. Le tout suivi d'un repas pas trop coûteux. C'est tout. Vous sentez que nous sommes incorrigiblement conservateurs et traditionalistes.

Les Vaudois estiment à tort que le Comité Vaudois a toujours été riche. Ils oublient qu'en Hollande, le secours venait des collectes par l'intermédiaire du Comité Vaudois, qui en assurait le transfert, tous les ans. Il en restait quand-même un modeste capital sagement investi. Ce capital a grandi et les plus-values nous permettent d'augmenter notre aide: ceci d'une façon prudente. Le travail du Comité Vaudois (vous dites: le Comité Wallon) vous paraîtra méticuleux, aride, prosaïque et peut-être avez-vous raison. Toutefois, nous nous sentons utiles d'une certaine façon. Nous espérons pouvoir continuer.

Sachez, mes chers Sœurs et Frères, que loin dans le Nord, derrière vos belles montagnes, le vieux Comité Vaudois reste vivant et actif. Nous restons modestes et quasi-invisibles. Mais en disant cela, je ne puis m'empêcher de penser à ces inoubliables paroles d'Antoine de Saint-Exupéry: «l'essentiel est invisible pour les yeux, on ne voit bien qu'avec le cœur».

Je vous remercie de votre attention, de votre patience.

(MAÎTRE A. MACLAINE PONT)
(Administrateur du Comité Vaudois)

# Le Società Bibliche e il Risorgimento *

Devo premettere, doverosamente, che intervengo qui in sede storica e che il rapporto tra le Società Bibliche e la Chiesa cattolica è cambiato progressivamente e in particolare in questi ultimi trenta anni. Oggi vi sono accordi ufficiali e internazionali che regolano i rapporti tra le Società Bibliche e la Chiesa cattolica per cui si promuovono traduzioni e diffusione della Bibbia in comune, in un clima di collaborazione reciproca. Detto questo, veniamo al Risorgimento.

La *Società Biblica Britannica & Forestiera* venne fondata a Londra nel 1804 con lo scopo di «tradurre stampare e diffondere la Bibbia, senza note né commenti». Nacque in ambiente protestante, con intendimenti ecumenici e trovò terreno fertile sul continente e quindi in Italia. Pubblicò subito la Diodati, l'antica versione protestante (Ginevra 1607). A documentare il carattere aperto della Società Biblica sta il fatto che quando le Bibbie Diodati furono sbarcate nella Sicilia borbonica, il vescovo di Messina, dopo averle fatte esaminare, ne autorizzò l'importazione (1812).

Ma dopo il Congresso di Vienna si riorganizzò la repressione della politica dei moderati, e fra loro dell'attività della Società Biblica. Per Metternich in persona esse erano uno dei principali fattori di «disordine» nell'Europa della Restaurazione; per il nunzio a Vienna, una reincarnazione della massoneria e delle società segrete; per il cardinale Consalvi la voglia di moltiplicare le traduzioni della Bibbia altro non era che «un impegno diabolico...»; Pio VII condannerà la diffusione della Bibbia con due lettere apostoliche (1816). Perché, si domanderà qualcuno? Perché si cominciò a conoscere il Cristo "nudo" dei vangeli, perché l'idea che il divino non fosse più mediato dal clero e dal messale latino ma conosciuto direttamente dalla Bibbia tradotta in italiano toglieva l'esclusiva del sacro alla gerarchia, perché il libero esame faceva paura.

In segreto dunque le Bibbie cominciarono a penetrare in Italia ma ben presto i libri vennero sequestrati e le Società Bibliche vennero condannate dai papi Leone XII (1824) e Pio VIII (1829). Le ostilità si inasprirono nel 1844 quando Gregorio XVI, notando che la conoscenza diretta delle Scritture portava a ripudiare il magistero della Chiesa, affermò: «condanniamo con autorità apostolica tutte le Società

---

* Intervento letto il 20 settembre 2000 a Roma, in Campidoglio in occasione di... Per un approfondimento del tema cfr. M. CIGNONI, *La presenza in Italia delle Società Bibliche*, in *La Parola che cambia il Mondo*, a cura di A. Jesson e M. Cignoni, SBBF, Roma 2000, pp. 33-41, 225.

Bibliche... Si fanno rei di gravissima colpa innanzi a Dio e alla Chiesa tutti coloro che ardiscono iscriversi a qualcuna di queste Società, o collaborare con esse, o favorirle». E Pio IX nell'enciclica *Qui pluribus* del 1846 [...] denunciò «i mostruosi e fraudolenti errori... le perfide macchinazioni [ordite]... dalle sette clandestine sorte dalle tenebre:... le astutissime Società Bibliche, che rinnovando l'antica arte degli eretici, traducono le Sacre Scritture nelle lingue volgari, contro le più sante regole della chiesa,... distribuendole a tutti affinché tutti, respinta la divina tradizione... e l'autorità della chiesa cattolica, interpretino a loro arbitrio le parole di Dio [...] Noi vogliamo che esse vengano condannate (*damnatas esse volumus*)». Era una presa di posizione talmente drastica che la possibilità di un'attività comune con i cattolici scomparve e le stesse persone "moderate" che lavoravano per la diffusione della Bibbia si avvicinarono a posizioni più radicali, e presto, costrette ad agire ai limiti della legalità quando non addirittura clandestinamente, si trovarono fianco a fianco ai movimenti sovversivi che combattevano le forze reazionarie: due schieramenti politico-religiosi si fronteggiavano e nel 1848/49 la situazione divenne incandescente, lo scontro fu inevitabile e vi fu guerra aperta tra le forze patriottiche e quelle clericali. È il momento delle "Repubbliche"; vennero concesse immediatamente libertà di stampa e di religione: la Società Biblica, animata da uno spirito missionario che non escludeva simpatie politiche per i democratici, fu rapida a cogliere il momento. Durante la Repubblica Romana venne pubblicato, con varie peripezie, un Nuovo Testamento del Diodati, che ebbe una vicenda avventurosa, tra l'altro anche perché un tipografo, eccitato per la Repubblica, metteva sempre «repubblicani» invece di «pubblicani». Il libro fu distribuito tra i combattenti e l'iniziativa fu apprezzata da Giuseppe Mazzini, che trovava nel vangelo l'eguaglianza degli uomini e «un mormorio di amore e fratellanza universale». Ma la libertà, pur difesa con le armi da volontari e garibaldini, fu presto repressa. Col ritorno della situazione politica precedente tremila copie del Nuovo Testamento furono sequestrate e bruciate in un cortile del Vaticano; fu abolita la libertà di stampa e di religione e fu ripristinata la pena di morte. La Bibbia bruciata; c'è anche questo nella storia del Risorgimento.

Anche nel resto d'Italia la situazione era negativa. Nel Regno delle Due Sicilie e soprattutto negli Stati Pontifici il colportaggio era vietato come la libera espressione della fede e persino del pensiero. In Toscana il governo del Granduca fu particolarmente severo con coloro che vennero sorpresi a leggere la Diodati, per esempio con un gruppo fiorentino condannato e disperso nel 1851, scuotendo l'opinione pubblica internazionale. Ma anche nei territori dei Savoia la situazione non era delle migliori. Il clero, ridimensionato dalle leggi che avevano soppresso i privilegi ecclesiastici, tuonava contro «l'orribile e incredibile assalto del governo subalpino» alla Chiesa, cercando, fra l'altro, di arginare la diffusione della Bibbia: ne fecero le spese colportori e lettori che finirono sotto processo difesi da giuristi laici dell'estrema sinistra sia in tribunale che in Parlamento. La lettura o il semplice possesso della Bibbia, che era un libro sovversivo e proibito, ricercato dalla polizia, era divenuto un fatto politico. La sua circolazione, considerata foriera di rivendi-

cazioni di libertà religiosa e di richieste di diritti costituzionali, era vietata per legge e i colportori (venditori ambulanti) potevano operare solo nella clandestinità. Il loro lavoro umile, ma coraggioso e tenace era difficile e a rischio: insultati, quando non picchiati dalla popolazione fanatica, erano malvisti dal clero e a volte finirono in carcere. Molti militavano nelle fila dei garibaldini e parteciparono a tutte le battaglie. È evidente che la Società Biblica raggiungeva un pubblico molto più vasto di quello delle chiese evangeliche al quale era legata. Non vi è dubbio che l'aumento vertiginoso che conobbe la diffusione della Bibbia in quegli anni fu favorito dal clima politico e spirituale: l'idea di possedere un libro condannato dal clero attraeva molti. Chi comprava la Bibbia non lo faceva solo per convertirsi all'evangelo e vivere da cristiano, ma perché anche in questo modo affermava di essere un uomo libero. È anche vero che leggendo la Bibbia alcuni scoprirono che si poteva essere cristiani senza essere cattolici, e divennero evangelici, a migliaia.

Il *Sillabo* (1864) non fece altro che inasprire il contrasto tra laici e clericali. La tensione raggiunse il massimo quando Pio IX si proclamò «infallibile» e affermò che «non è lecito a nessuno interpretare la sacra Scrittura contro il senso indicato da santa madre Chiesa» e lanciò l'anatema (*anathema sit*) contro chi non includeva nel canone i libri apocrifi, cioè le Società Bibliche. Ma dopo due mesi, all'alba del 20 settembre 1870, dietro i bersaglieri dell'esercito italiano entravano in Roma per la breccia di Porta Pia vari colportori con la carabina a tracolla e un carro di bibbie trainato da un cane: Modon, Luraschi, Ciari, Salvadori, ecc. Essi gettarono il seme dal quale germoglieranno le chiese evangeliche della capitale. Si potrebbe continuare, ma concludo.

Si è detto (Comunione e Liberazione a Rimini) che il Risorgimento è stato un complotto di massoni, ebrei e Società Bibliche. Non fu così. Non fu una setta e molto meno le Società Bibliche a muovere tutto questo; il Risorgimento fu un moto che nasceva da sottoterra, dalla coscienza mutata di tutti i popoli d'Italia; da una vita nuova che cominciava. Le Società Bibliche non erano che manifestazioni di questo moto interiore. Certo, ebbero la loro parte, nel loro diffondere la Bibbia con costanza e tenacia in un mondo spesso ostile, nel loro proporre un contatto diretto con il testo sacro e quindi un libero esame hanno contribuito a liberare uomini e donne dalla dipendenza e dall'ignoranza, per renderli autonomi, in grado di esercitare la propria capacità critica; hanno alfabetizzato masse senza nome con un lavoro capillare e quotidiano, seminando speranze e illuminando coscienze perché si sappiano fare scelte consapevoli, politicamente valide e umanizzanti; hanno sensibilizzato l'opinione pubblica internazionale, soprattutto inglese, alla situazione italiana di allora, e perciò, pur nella loro esiguità numerica, le Società Bibliche devono essere giustamente annoverate, non solo nei testi specialistici, ma anche nei manuali di scuola, tra gli artefici del Risorgimento italiano.

**Mario Cignoni**
(Roma, Campidoglio, il 20 settembre 2000)

## Il giudice e l'eretico: considerazioni sopra un recente libro sulla giustizia inquisitoriale in età moderna

Affrontare il tema dell'Inquisizione evitando gli aspetti sensazionali e coinvolgenti sul piano emotivo è impresa impervia; si tratta infatti di un fenomeno su cui a lungo hanno gravato forti pregiudiziali: «è difficile immaginare un altro campo di indagine, nell'ambito dei moderni studi storici, in cui regni tanta incertezza e cui i principi guida sicuri siano così scarsi». La citazione è tratta dal primo capitolo del libro di JOHN TEDESCHI, *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana* (Milano, Vita e Pensiero, 1997, pp. 458), intitolato *Osservazioni preliminari sullo scrivere una storia dell'Inquisizione romana* (pp. 29-30) e costituisce una della motivazioni decisive per le quali l'autore confessa di essersi dedicato allo studio dell'Inquisizione romana fra sedicesimo e diciassettesimo secolo. Di qui il proposito di analizzare la documentazione nota e quella ancora inedita, soprattutto dal punto di vista procedurale.

I saggi riuniti nel volume (scritti all'incirca nell'ultimo trentennio) riguardano l'organizzazione dell'Inquisizione romana e le procedure da essa adottate per la salvaguardia della fede cattolica romana e la lotta contro l'eresia, a partire dalla fondazione decretata dalla bolla papale di Paolo III, *Licet ab initio*, nel 1542. John Tedeschi, che per una ventina d'anni ha lavorato presso la Newberry Library di Chicago, dove ha fondato il Center for Renaissance Studies, ha maturato la decisione di scrivere una storia dell'Inquisizione poco più di trent'anni or sono, al momento del suo primo incontro con i documenti inquisitoriali conservati al Trinity College di Dublino. Iniziava così a formarsi nella sua mente «un quadro della giustizia inquisitoriale diverso da quello tradizionale che avevo sempre accettato come scontato e che nell'opinione dei più è associato alla *History of the Inquisition* di Henry Charles Lea» (p. 25). Per lo sviluppo degli studi sull'Inquisizione, dal momento della prima edizione del volume, che vide la luce nel 1991 (qui in parte aggiornata nelle note e nella bibliografia), la novità più significativa sarebbe rappresentata oggi dalle maggiori possibilità di accesso agli archivi del Sant'Uffizio di Roma, dopo secoli di dispersioni, saccheggi, porte sbarrate (cui è dedicato un apposito capitolo descrivendone la storia a partire dal 1559, quando «una folla inferocita di romani festeggiò la morte di papa Paolo IV»). L'enorme mole di documenta-

zione e di bibliografia utilizzata ha permesso all'autore di entrare a contatto diretto e di meglio comprendere i meccanismi che regolarono questa istituzione che tanto potere andò assumendo nel corso della seconda metà del Cinquecento. Vengono dunque prese in considerazione le differenti tipologie di fonti a disposizione degli studiosi (nell'apposito capitolo intitolato *Fonti inquisitoriali e loro uso*) e le modalità procedurali che dall'approfondita e dettgliata analisi di tali fonti emerge (specialmente nel denso capitolo *Organizzazione e procedure dell'Inquisizione romana*, pp. 93-123). Dalle differenze rispetto al funzionamento dell'Inquisizione medievale; a quelle fra i metodi in uso nei tribunali dell'inquisizione spagnola e romana; all'ampia gamma delle ulteriori funzioni, al di là dei loro specifici compiti, cui gli inquisitori furono spesso chiamati ad adempiere; alla vigilanza (anche sotto il profilo finanziario) esercitata dal tribunale centrale romano su quelli provinciali; alla composizione dei tribunali e alla provenienza sociale dei suoi membri; alla questione dell'utilizzo delle fonti inquisitoriali come fonti storiche, con le possibili distorsioni della realtà in esse contenute; ai provvedimenti in materia di stregoneria; alle garanzie poste a tutela dell'accusato, all'assistenza legale; all'utilizzo dei testimoni, l'iter processuale, il ricorso alla tortura, al dibattito sulla validità delle confessioni rese in tale condizione, la durata e la consistenza delle condanne, le condizioni di carcerazione cui erano sottoposti i prigionieri (da distinguere dal destino cui andavano incontro coloro i quali erano condannati alle galee); alle differenti soluzioni di condanna, dagli atti di pubblica umiliazione al rogo; alla possibilità di impiego di punizioni arbitrarie che uscivano dalle norme della consuetudine e a volte sfuggivano al controllo dell'autorità centrale.

Anche la lettura quantativa delle fonti inquisitoriali (nel saggio scritto a quattro mani con William Monter) permette di trarre preziose informazioni sui reati maggiormente oggetto di denuncia e condanna, attraverso lo studio di quattro casi territoriali differenti quali le inquisizioni veneziana, friulana, napoletana e siciliana. Altri capitoli del volume affrontano questioni relative alla stregoneria attraverso la lettura di alcuni manuali inquisitoriali del XVII secolo e alla censura ecclesiastica esercitata sulla cultura italiana con l'istituzione della Congregazione dell'Indice dei Libri proibiti.

L'autore auspica infine che lo studio di quell'istituzione possa in futuro giovarsi dell'approfondimento di alcuni filoni di ricerca relativi agli aspetti procedurali e organizzativi qui già in parte impostati, quali la composizione del tribunale centrale di Roma e delle sue succursali provinciali (e dei reciproci rapporti), la formazione dei suoi funzionari, gli edifici in cui operavano e il sostegno finanziario di cui godevano; le tensioni sociali e politiche che si manifestavano fra l'Inquisizione e i tribunali episcopali e quelli laici, le autorità secolari «dal cui beneplacito dipendeva il funzionamento dell'Inquisizione [...] al di fuori dei domini papali» (p. 31); i rapporti con gli ordini francescano e domenicano, cui appartenevano i conventi sedi dei tribunali locali.

Il volume si pone insomma quale necessario punto di riferimento nel campo della storiografia sull'Inquisizione, in particolare quella romana, tanto per la notevole documentazione studiata a fondo nel corso di decenni di ricerche, quanto per il

tentativo di sistematizzazione dei dati, a volte contraddittori, che emergono dalle fonti.

Ad una valutazione ulteriore, dalle pagine di Tedeschi emerge tuttavia una costante ambiguità di fondo. A partire dall'introduzione (ma anche altrove nel volume) l'autore sostiene infatti con convinzione: «il fatto di concentrare l'attenzione sul funzionamento dell'istituzione è destinato a sfatare alcuni luoghi comuni. Sostengo in questi saggi che l'Inquisizione non fu un tribunale arbitrario, un tunnel degli orrori o un labirinto giudiziario da cui era impossibile uscire» (p. 17 dell'introduzione); «se di giustizia in senso etico non si può parlare visto che la Chiesa riteneva di avere il diritto, e anzi il dovere, di procedere contro quanti avevano convinzioni diverse in tema di religione, si deve riconoscere che la giustizia in senso legale, nel contesto giurisprudenziale dell'Europa dell'inizio dell'età moderna, fu realmente erogata dall'Inquisizione romana» (*ibid.*). Il medesimo concetto viene espresso anche a proposito della questione relativa al ricorso alla tortura: «la tortura, i limiti del cui uso giudiziario erano tracciati con cura, poteva essere somministrata solo dopo che la difesa avesse esposto i suoi argomenti e solo quando le prove, gli *indicia* di colpevolezza erano schiaccianti» (pp. 17-18). Di conseguenza «i flagranti abusi commessi dallo stesso tribunale supremo con l'egida del cardinale Carafa [...] rappresentano non la norma ma l'eccezione nella storia di quella istituzione» (p. 19). Il che porta l'autore – in considerazione del fatto che il numero delle esecuzioni capitali emergente dallo studio quantitativo dei dati sarebbe in definitiva assai ridotto se rapportato a quello delle assoluzioni – a concludere: «ritengo che si possa affermare che molti aspetti dell'odierno diritto penale erano in vigore o stavano facendo la loro comparsa, sia pure in forma embrionale, nei tribunali dell'Inquisizione romana del sedicesimo secolo» (p. 18). Ma tutto ciò significherebbe ignorare – come fa recentemente notare Elena Brambilla nel suo saggio dedicato *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000 – che «non solo la condanna al rogo è una condanna senza appello; il conto delle condanne e morte, anzi, non è il metro più adatto per giudicare l'operato degli inquisitori. Questo conto ha fornito agli storici "revisionisti" uno degli argomenti principali per la rivalutazione del Sant'Uffizio: ma chi pone sullo stesso piano la giustizia penale ordinaria e inquisitoriale, che non è penale ma d'opinione, compie un errore analogo a chi ritiene, avendo constatato che le pene degli inquisitori erano sempre commutabili in penitenze, di aver smontato il "mito" della crudeltà del Sant'Uffizio, dimenticando che il prezzo della commutazione erano l'abiura e la delazione, e che l'abiura nell'autodafé comportava il disonore, ossia la morte civile e politica» (pp. 427-428).

Andrebbe inoltre posta attenzione al fatto che gli inquisitori e le loro pratiche, al di là dello spirito "missionario" volto alla salvezza delle anime, non trovavano giustificazione neppure agli occhi dei contemporanei, che al contrario li detestavano e li disprezzavano (come è emerso anche dalle ricerche di Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996). Tale aspetto entra dunque in netto contrasto con le tesi che tendono ad interpretare l'Inquisizione come istituzione tipica e inevitabile di una società violenta

e sadica. A ciò si aggiunga il fatto che il ruolo degli inquisitori della prima età moderna non era soltanto quello di giudicare azioni contrarie alla prassi liturgica o alle credenze religiose degli imputati, ma – congiuntamente al crescente peso di quella sorta di "tribunale minore" che è il confessionale – anche quello di scavare a fondo nelle coscienze in modo da far emergere le "verità" più recondite dell'animo umano così da potervi esercitare un controllo, diffondendo un clima di inquietudine e di paura, perseguendo l'obiettivo dell'estinzione di ogni forma di dissenso. Studiare cioè il funzionamento dell'inquisizione dal suo interno (sopravvalutando la ricchezza della documentazione conclusiva dei processi, ovvero i soli testi di sentenza ed abiura, rispetto ai verbali integrali e ai fondi degli archivi centrali e locali, come ha correttamente rilevato G. Romeo, nella sua recensione apparsa in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXXV, 1999, fasc. 2, pp. 437-441), ossia proprio l'ipotesi di ricerca ricordata in apertura, «concentrare l'attenzione sul funzionamento dell'istituzione» (Tedeschi, p. 17), evitando di interrogarsi sulle «differenze tra il perseguire reati e opinioni» (Brambilla, cit., p. 16; oltre tutto con il rischio di inscrivere questi ultimi in una "storia sociale della criminalità", associando le forme di dissenso ad un crimine), farà apparire tali procedimenti giudiziari corretti e aderenti alle proprie leggi interne, cosicché non ci si potrà certamente attendere che «i coscienziosi giudici o funzionari che applicavano quella legge, e si immedesimavano nei loro compiti, la ritenessero cattiva» (*ibid.*).

MARCO FRATINI

## Storie di eretici a Venezia e in Sicilia

FEDERICA AMBROSINI, *Storie di patrizi e di eresia nella Venezia del '500*, Milano, Franco Angeli, 1999, pp. 352.

Considero questo libro, frutto di lunghe ricerche nell'Archivio di Stato di Venezia, uno dei lavori più originali e interessanti della storia della Riforma protestante in Italia. L'originalità è data dallo scavo in profondità delle famiglie degli inquisiti del patriziato veneziano, implicati nel dissenso religioso. A differenza di quanto io ho fatto nei miei studi sull'argomento, e credo di poter dire di tutti coloro che si sono occupati del dissenso religioso nello Stato veneziano, l'autrice non si è avvalsa solo delle notizie dei processi e dei documenti conosciuti (lettere, scritti, amicizie), ma seguendo il metodo della scuola delle Annales, ha letto e studiato con intelligenza ed equilibrio i testamenti degli imputati e, in qualche caso, dei loro parenti. Questo spaccato della società dei nobili, lasciando da parte la presenza dei ceti della borghesia e del popolo nelle conventicole, consente all'Ambrosini di chiarire la peculiarità dell'atteggiamento dei nobili, i quali, anche se convinti delle

idee di Lutero o di Calvino, erano trattenuti ad aderire ai "nuovi cristiani" dal sentimento dell'onore e dei legami familiari. Pertanto, per quello che si conosce, non sono molti gli aderenti alla chiesa alternativa, ma sono moltissimi i simpatizzanti, favorevoli a una riforma della Chiesa nel solco della tradizione veneta, come aveva tentato di fare Pier Paolo Vergerio nella sua Istria.

Questo libro è ricco di notizie utili per conoscere persone finora non individuate. Mi riferisco, ad esempio, al medico tedesco Mathias Gutich, del quale ho pubblicato la lettera scritta a Melantone da Venezia il 15 febbraio del 1544 (S. Caponetto, *Melantone e l'Italia*, Torino, Claudiana, 2000, Appendice, pp. 86-93), risultava non individuato agli editori del *Melanchthons Briefwechsel* (v. 4, N. 3456).

Apprendiamo da questo libro che Mathias, già allievo di Melantone, al quale scrive con rispetto per dargli notizie della chiesa evangelica di Venezia e dei prigionieri Pietro Speciale e Baldo Lupatino, aiutati soltanto da Baldassarre Altieri, era stato arrestato nel 1564, incriminato per il tentativo di volere avvelenare il card. Grimani, suo paziente. Fu poi scarcerato perché l'accusa non fu provata. Venti anni dopo dalla lettera al suo maestro si mostra buon cattolico, anche se ci sono altri pronti a ricordare i suoi insegnamenti protestanti. Ritornò in Germania dopo la scarcerazione (pp. 181 ss.).

Dalla lettura del processo contro il medico Teofilo Panarelli si rilevano nuovi particolari rispetto a quelli già conosciuti e da me descritti (*La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, pp. 461-63). In particolare sulla conventicola da lui riunita alla Giudecca nel Fondaco dei Tedeschi. È curioso apprendere del piccolo concerto tenuto da musicisti di professione, guidati da un tale Giacomo Negron, prima del servizio della parola, tenuto dal Panarelli (pp. 231-32). Interessante è la testimonianza dell'amico Lodovico Abbioso sulla predicazione del cap. 1° del Vangelo di Giovanni. È probabile il chiarimento agli ascoltatori dell'errore servetiano sulla divinità di Gesù Cristo. Se è cosi, si seguiva la linea di Melantone nella sua lettera al senato veneziano (cfr. Caponetto, *Melantone*, cit., pp. 17-20).

Dei "redutti" dei simpatizzanti della riforma protestante la bottega dello speziale Domenico Gottardo, processato nel 1561-62, fu forse il più frequentato e meglio organizzato. Lo speziale, dichiaratosi buon cattolico, e alla fine liberato con l'aiuto di due suoi colleghi e di 500 ducati di cauzione, confessò di avere concesso la bottega per la conversazione di persone interessate alle discussioni religiose e a fare la carità ai bisognosi. Si teneva una "casseletta" per raccogliere il denaro. Ne era stato l'iniziatore Piero Gelido, ambasciatore di Cosimo, il quale, dopo il primo interrogatorio dell'amico, lasciò Venezia per Ginevra e più tardi divenne pastore di Acceglio in Val di Maira (Cuneo).

Fra i frequentatori della spezieria del Gottardo vi era un patrizio di antico lignaggio, Andrea da Ponte, fratello del futuro doge Niccolò da Ponte. L'Ambrosini ne traccia un bel profilo nel cap. *Le piante infette* (pp. 150-167). Non si conosce la sua formazione culturale, ma alla fine degli anni cinquanta si era distaccato decisamente dalla chiesa di Roma e dalla tradizione della sua cattolicissima famiglia. Si trasferì dal palazzo di famiglia in una casa di San Vio, dove si tenevano le riunioni

con la partecipazione di alcuni patrizi, ai quali egli diceva che bisognava passare oltre. Vi partecipavano elementi della borghesia come Paolo Moscardo, sollicitatatore di cause, e forestieri come Pietro Agusta di Caserta, esule a Ginevra assieme a lui. A Ginevra si stabilì fin dal 1560. Nella città di Calvino si sentì solo. Non legò con l'ambiente, né con gli esuli veneziani. Le uniche vere amicizie le stabilì con Pietro Agusta, divenuto catechista della chiesa italiana e con la famiglia del martire Bartolomeo Bartocci. Alle due famiglie lasciò nel testamento un lascito consistente. Non dimenticava la sua origine e la sua famiglia, anche se quei titoli non avevano più significato per chi aveva abbandonato il casato e la patria. L'unico legame femminile lo ebbe con la «serva Marye», cui lasciò cento lire tornesi per il suo matrimonio.

Il cap. 5: *Nomi di donne* è molto originale. Attraverso la lettura attenta dei testamenti si entra nel vivo dei costumi e delle tradizioni veneziane. Ad es. si conosce la cerimonia laica di sposarsi col «dar della man» dinanzi al notaio, alla quale poteva seguire la benedizione della chiesa. Anche se questo costume è attestato per nobili influenzati dal dissenso religioso come Vincenzo Snudo, Marcantonio da Canal, Carlo Correr, Alvise Malipiero, tuttavia non si riferisce a orientamenti eterodossi, ma all'adeguamento a un costume assai diffuso (p. 305 s.). La donna veneziana del ceto patrizio, priva di autonomia economica e di libertà personale, difficilmente avrebbe potuto orientarsi verso il protestantesimo. Era più consapevole del marito che l'eresia sarebbe stata la "ruina" di tutta la famiglia e il disonore del casato.

Questo non significa che fra gl'inquisiti del S. Ufficio manchino le donne. Angelina Loschi, figlia naturale del nobile vicentino Marco Loschi, a Bassano era ritenuta «lutherana marza» e così era considerata a Venezia nel 1572, quando fu messa al bando come «eretica contumace». Nel marzo di quell'anno si presentò spontaneamente agl'inquisitori e cercò di difendersi dicendo di essere vittima del marito Vettor Calvi, dal quale si era dovuta separare, essendo un infedele e violento. Non negò di avere letto il *Beneficio di Cristo*. Morì di peste in casa di Isabetta Nogarola, vedova di Francesco Boldù.

Commovente è la storia di suor Paola Marcello, fuggita dal monastero agostiniano di Santa Lucia assieme a suor Febronia Morosini quando avevano rispettivamente quaranta e trent'anni. È una storia di monacazione forzata, così consueta allora, venuta alla luce nel 1575 durante il processo contro Girolamo Donzellino, medico delle suore, accusato di averle spinte alla fuga. In realtà fu una ribellione del cuore al carcere del convento. Suor Paola, interrogata in casa del fratello quando aveva settant'anni, dichiarò che aveva fatto la professione «per forza ficada lì dentro picenina (...) puta, puta de fatto; che non ci voleva andar, che zuogava alle piavole, né mai il mio cuor è sta contento» (p. 285). Raccolta dopo la fuga in casa del fratello Andrea, conclude l'A., «era passata dalla reclusione del monastero alla reclusione delle mura domestiche» come «governante-infermiera non retribuita» (p. 291).

Un accenno ai libri circolanti nel piccolo mondo sommerso degli aspiranti a una vita religiosa meno rituale. Tre certamente: l'*Istituzione della religione cri-*

*stiana* di Giovanni Calvino, Il *beneficio di Cristo* e la *Lettera di Francesco Betti al marchese di Pescara*.

La diffusione della *Lettera* spinse Girolamo Muzio a pubblicare a Venezia le *Malizie Bettine*, dove si leggono parole durissime contro il Betti per avere costui chiamato Chiesa «la bestial moltitudine», dei valdesi «vilissima e sceleratissima plebe», che insegnava la libertà sessuale come i «sacrileghi et incestuosi lutherani» e come i ginevrini.

Ho cercato di dare un'idea di questo libro, ricco di notizie e di osservazioni, utili a completare la fisionomia del dissenso religioso nel Cinquecento veneziano.

SALVATORE CAPONETTO

ADRIANO PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2000, pp. 491.

San Pietro Clarenza era, ed è, un modesto villaggio sulle pendici dell'Etna. Sicuramente, a tutt'oggi, non uno dei suoi pacifici abitanti sa che quel borgo ha dato i natali a uno dei più temuti, e unanimemente dannati, eresiarchi del periodo travagliato e cruento della Riforma e della Controriforma: Giorgio Rioli, meglio noto col nome di Giorgio Siculo, giustiziato dall'Inquisizione cattolica a Ferrara il 23 maggio 1551, e poi ulteriormente colpito da una radicale *damnatio memoriae*, tanto da essere del tutto ignorato fino agli anni Trenta del Novecento, quando Cantimori s'imbattè in un suo testo e perciò lo rubricò fra i suoi *Eretici italiani del Cinquecento*.

Sempre sulle pendici del vulcano – e questo, almeno agli studiosi, è ormai ben noto – sorgeva il convento benedettino di San Niccolò l'Arena, culla d'eresie o quanto meno di dissenso e di libera elaborazione teologica, se non altro perché vi fu elaborato *Il beneficio di Cristo*, quel testo allora fortunatissimo che di volta in volta è stato interpretato come manifesto del cripto-protestantesimo italiano, o come regesto di proposizioni erasmiane o valdesiane ai limiti dell'eterodossia.

Al *Beneficio* Adriano Prosperi dedicò, assieme a Carlo Ginzburg, un memorabile saggio, *Giochi di pazienza*, in bilico fra ricerca indiziaria, seminario *in progress* e "giallo" filologico. Con la stessa passione, e dunque con la stessa originalità estranea agli algidi referti della storiografia accademica, oggi Prosperi pubblica un libro ponderoso e rigoglioso, di affascinante scrittura, sul cruento scenario di quell'eresia e di quel martirio, sulla vita oscura e sulle idee ambigue e velate (ma nette e affilate, nell'interpretazione dello storico) del monaco siciliano. Il titolo del libro, edito da Feltrinelli nello scorso ottobre, è *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*.

Fu in quel monastero etneo che Giorgio Rioli prese i voti, nel 1534. Ma l'ambiente benedettino, a un'insolita conoscenza della Scrittura (e perciò a fruttuosi commerci con le discipline e la cultura dell'umanesimo laico), aggiungeva una pe-

culiare forma di religiosità, fondata sulla fiducia nell'immensa benignità divina e, per l'appunto, sul "beneficio di Cristo" che aveva restaurato l'originaria libertà umana. Questa terza via benedettina, umanistica e pelagiana, decisamente eterodossa e però altrettanto palesemente diversa dalla teologia luterana e calvinista, declinava originalmente i grandi temi che la Riforma europea aveva proclamato e drammatizzato: era, come scrive Prosperi, «un annuncio liberatorio e pieno di letizia, che faceva della giustificazione per fede la ragione fondamentale della libertà da ogni ansia».

Una terza via, dunque, quella benedettina, tra cattolicesimo e protestantesimo? O fu il protestantesimo italiano (anzi, per meglio dire, sarebbe stato, se non fosse stato represso) una via diversa alla Riforma rispetto a quelle storicamente consolidatesi? Mi riferisco, cioè, a una sorta di libertinismo intellettuale che ai grandi temi della Riforma (giustificazione, sacerdozio universale, restaurazione del cristianesimo evangelico e critica alle idolatrie e alle gerarchie cattoliche) avrebbe unito un ottimismo irenico ed ecumenico, una persistente fede nel libero arbitrio, un esercizio della ragione critica insofferente d'ogni chiesa e d'ogni dogma, Trinità compresa. Un arcipelago, dunque, mosso e contraddittorio, che poteva coniugare influssi di Erasmo e di Melantone, di Calvino e di Serveto, dell'anabattismo e del cattolicesimo riformatore di Reginald Pole. È questo lo sfondo in cui si dibattono il Siculo e la sua setta, e le tante sette ed eresie brulicanti dai Grigioni all'Etna in quel secolo tragico ed esaltante.

Ed è questa, anche, una tessera d'un mosaico più variegato di quanto non sia lo scontro frontale tra la due ortodossie, quella di Roma e quella di Ginevra. Non solo: rispetto alla linea storiografica laica che fa capo a Cantimori, e rischia di sfociare nell'indistinto limbo di un'"eresia" individualistica e confusamente eversiva, e rispetto a quella della storiografia evangelica, che rischia viceversa, nel legittimo intento d'individuare e rivendicare un protestantesimo italiano, di arruolarvi a forza ogni vago dissenziente, la mappa offerta da Prosperi è più ravvicinata e dettagliata, più aperta e policentrica. E restituendo la *vexata quaestio* della mancata Riforma in Italia alla complessa, intricata, contraddittoria fenomenologia dei comportamenti umani, delle dinamiche sociali, dei movimenti delle opinioni, delinea più posizioni, possibiltà, schieramenti reversibili oppure occultati, di quanto l'univoca topografia d'un campo di battaglia possa contenere e rappresentare.

Tanto più che la «dolce dottrina di libertà e di predestinazione», come fu definita – e vissuta – la suadente eresia del *Beneficio di Cristo*, lungo la linea benedettina – fitta di rapporti e collaborazioni intellettuali – che dal suo estensore Benedetto Fontanini arriva al Siculo, si arricchisce e si complica incrociando diversi fattori: intanto le attese conciliari, e la cauta battaglia riformatrice del Pole e dei suoi seguaci, che nel *Beneficio* aveva il suo manifesto e che a Trento, e poi dai papi-inquisitori Carafa e Ghisleri, sarà affossata e successivamente repressa; poi la visionarietà del Siculo, che si riteneva investito di apparizioni e rivelazioni privilegiate e, quasi un novello Cristo, mentre attendeva invano di essere ascoltato (e magari creduto e onorato) a Trento, infarciva i suoi scritti di miraggi onirici e accese metafore; infine il problema della dissimulazione, del "nicodemismo" deprecato da

Calvino e largamente praticato in Italia, che coniugava un intimo e irriducibile dissenso con l'esteriore osservanza ai riti e ai dogmi della Chiesa romana, e che esplose in un aspro dibattito in occasione del "caso Spiera".

Dei tormenti del riformato Francesco Spiera – "pentito" per necessità fino all'abiura e poi di questa pentito fino alla morte desolata –, che Prosperi rievoca come una «autentica tragedia moderna del conflitto di coscienza», ci ha informato una nutrita letteratura, se non altro perché nel teatro di quell'agonia recitarono attori del rango di Calvino e di Pier Paolo Vergerio, che ne trassero occasione per condannare inappellabilmente ogni sorta di dissimulazione e per indicare agli evangelici italiani l'alternativa obbligata dell'esilio o del martirio. Giorgio Siculo, invece, scrisse in proposito una fortunata *Epistola* nella quale, ribadita la tesi di matrice benedettina dell'infinita misericordia di Dio, giustificava la dissimulazione e, contro l'esigente dottrina dell'elezione predicata dai protestanti, invitava i dissidenti a praticare le cerimonie ufficiali e ad indossare l'abito esteriore dell'ortodossia, in attesa di una soluzione che sarebbe venuta dall'intervento diretto di Cristo e dalle rivelazioni affidate a lui stesso, che ancora attendeva fidente – e ben protetto – l'occasione di rivelarle pubblicamente.

Ma quell'occasione non venne (perché, intanto, i protettori del Siculo, dal cardinale Pole ai benedettini come Luciano degli Ottoni, venivano sconfitti e variamente emarginati) e le sorti del monaco siciliano conobbero, nel breve volger di pochi mesi, un drastico tracollo. Ma le contingenze mutate, e le accese polemiche, che da lì a poco lo condurranno al carcere e al supplizio, non possono ricondursi (ed è questa la più inquietante delle tante scoperte di Prosperi) solo all'esacerbata attività persecutoria dell'Inquisizione cattolica, ma anche al convergente attacco di parte protestante: da un intervento sottilmente delatorio del Vergerio traspare, infatti, un allarme per la predicazione di Giorgio Siculo paragonabile a quello che, nello stesso anno e negli stessi ambienti (e sempre nel segno d'un sospetto di collaborazione tra Ginevra e i papisti), metterà capo al rogo del Serveto.

È questa la tesi più drastica cui dà vita la paziente, immane ricerca di Prosperi: una tesi impervia con cui occorre fare i conti, così come da secoli i protestanti fanno i conti con l'immolazione ginevrina dell'antitrinitario Serveto. Prosperi conferisce, a questa tesi, non solo le prove documentarie che attengono allo scrupoloso ufficio dello storico, ma un efficace sfondo da tragedia shakespeariana, che avvalora e umanizza quei terribili casi di coscienza, quelle alternative dolorose, quelle lacerazioni irreversibili donde germoglieranno la storia e la coscienza dell'Europa moderna.

Il resto (e cioè ancora una buona metà del libro) è la storia del processo e della setta dei "georgiani": dalla quale (e da quel poco che si sa del *Libro Grande*, che era l'esposizione, finalmente disoccultata ma poi ferocemente perseguìta e perciò a tutt'oggi introvabile, dell'eresia del Siculo) si evince un inventario di dottrine che «offre uno di quei miscugli che imbarazzano chi cerca ortodossie riconoscibili e trasmissioni ben pettinate di idee dai pensatori ai seguaci». E sono pagine in cui lo storico ancora si aggira da consumato *detective*, e congettura da grande romanziere, tra le fitte caligini di una "cancellazione"; e intorno a quel vuoto, in

quella forma in cavo, evoca e incarna figure e drammi di un orizzonte storico ben più mosso, vivo e popolato di quanto non fosse quella «contrapposizione elementare tra Sud cattolico e Nord protestante che ha trovato l'immancabile giustificazione della differenza di "mentalità"» e che era solo, invece, la «proiezione nel passato delle ombre dei vincitori».

E laicamente conclude, con uno sguardo al presente: «Cambiata la realtà economica e sociale, cambiate le forme della religione, in una società che si suole definire postmoderna e postcristiana, non ci assiste più lo schema polemico dell'opposizione tra una religione (cattolica) di osservanze rituali e una religione (protestante) di libertà dello spirito: o almeno, non è più possibile calare questo schema su di un paesaggio semplificato, ignorando le molte e complicate vie percorse allora dai pensieri e dai movimenti religiosi». Allora come oggi: e di questa consapevolezza dobbiamo esser grati alla fatica dello storico, e a un protagonista ritrovato della nostra storia come il monaco benedettino Giorgio Rioli da san Pietro Clarenza.

ANTONIO DI GRADO

FLACIO ILLIRICO, *Comprendere le Scritture* (a cura di U. NERI), Collana: "Epifania della Parola", 10 – sez. "Testi ermeneutici", Bologna, Edizioni Dehoniane, 1998, pp. 80.

Il volume *Comprendere le scritture*, curato da Umberto Neri (morto nel 1997), è un lodevole tentativo di divulgare in lingua italiana il pensiero di Flacio Illirico (al secolo Mattia Vlacich). Il nome del teologo di origine istriana è legato alla celebri *Centurie di Magdeburgo*, una delle più originali elaborazioni della storia del cristianesimo in chiave teologica ed apologetica. Il curatore del volume descrive la vita e l'opera di Flacio Illirico con questa frase: «Bastano le date che racchiudono la sua vita (1520-1575), svoltasi tutta nel cuore della Riforma (in parte, addirittura a Wittenberg) da questo discepolo di Lutero e di Melantone, impavido paladino della verità, difesa in ogni occasione con l'ardore di un martire e il temperamento di un bove cozzante, a far supporre che non sia possibile scrivere una storia di quell'epoca grande e drammatica senza porre in pieno rilievo il suo nome» (p. 7). Il volume curato da Neri riporta però alla luce non la riflessione condotta dal teologo istriano sulla storia del cristianesimo, definita dal curatore come «critica storica sistematica del cattolicesimo» (p. 8), bensì il pensiero esegetico di Vlacich, in altre parole le basi della sua ermeneutica biblica, espresse nello scritto *Clavis Scripturae Sacrae*, pubblicato nel 1567 e giunto alla sua decima edizione nel 1719. Il volume contiene il primo trattato, *De ratione cognoscendi Sacras Literas*, della seconda parte dell'opera. Nonostante la brevità del testo, le scelta del curatore è stata molto corretta perché proprio questa parte dello scritto di Vlacich è una sorta

di *Summa* del suo metodo esegetico. Tale metodo, come si evince facilmente dal trattato pubblicato, è basato su tre presupposti: lo studio delle lingue originali delle Sacre Scritture, la conoscenza della retorica e la visione unitaria del messaggio biblico. «Una lingua antica è oscura per i moderni» (I, 5; p. 25), afferma Vlacich all'inizio del primo capitolo "Cause della difficoltà delle Sacre Scritture" (*Causae difficultatis Sacrarum Literarum*), pp. 23-33, per dedicare un ampio spazio al sommario delle regole ermeneutiche (I, 6-43; pp. 25-31) di straordinaria originalità, soprattutto per quanto riguarda il confronto con la retorica classica: «Si trovano anacoluti e anantapodoti di parole, discorsi, sensi e fatti. Accade infatti spessissimo che o le parole o la costruzione o la forma del discorso, o infine anche le frasi o le cose, esaminate secondo il criterio del latino, corrispondano poco a ciò che precede, o non vi corrispondano affatto, e che si tratti solo di capire» (I, 14; p. 27).

Il secondo capitolo del trattato, "I rimedi" (*Remedia*), pp. 35-37, presenta alcuni rimedi utili per un proficuo studio delle Scritture. Al primo posto, sorprendentemente, non vengono menzionate le conoscenze filologiche bensì la comunione con Dio: «Il primo rimedio, da ricercare in primo luogo e col massimo impegno è lo stesso Padre celeste, unica fonte di ogni bene, che ci trae al Figlio, e il Figlio, che rivela dal seno del Padre, e che per noi è porta, verità e via al Padre, e infine lo stesso Spirito Santo, il cui dono proprio è di condurci a tutta la verità» (p. 35). Questa regola fa eco al principio ermeneutico affermato nel capitolo precedente: «Per chi non comprende, la Legge e la Promessa – ossia il Vangelo – sembrano essere in contraddizione, ma il loro accordo o la loro differenza è la più sicura chiave di tutta la Scrittura» (I, 44; p. 31).

Il terzo e il quarto capitolo del trattato sviluppano una particolare teologia biblica articolata in due discorsi "Regole per comprendere le Sacre Scritture tratte da esse" (*Regulae cognoscendi Sacras Literas ex ipsis desumptae*), pp. 39-63, e "Insegnamenti sul modo di leggere le Sacre Scritture raccolte e pensate da noi" (*Praecepta de ratione legendi Sacras Literas, nostro arbitrio collecta aut exogitata*), pp. 65-73.

Il primo discorso cerca di presentare al lettore una visione organica del messaggio biblico, che trova in Cristo il suo centro e la sua chiave d'interpretazione. Vlacich, all'inizio del discorso non manca però a ricordare che «Lo Spirito Santo è insieme autore e interprete della Scrittura» (III, 3; p. 39). Il secondo discorso si concentra invece su consigli pratici di tipo filologico. Molto originale è la parabola usata da Flacio Illirico per descrivere le ricerche sulla struttura del testo: «Riguardo a ciò esamina con cura di che tipo sia quel corpo; come includa tutte le membra; secondo quale ordine tutte quelle membra o parti si trovino insieme a formare quell'unico corpo; quale sia il modo con cui le singole membra si compongono, sia fra di loro che soprattutto con il loro corpo; e con quale armonia e proporzione» (IV, 11; p. 67). La visione rinascimentale del sapere umano e la sua applicazione alle scienze bibliche si rendono in questo brano particolarmente evidenti.

Il frammento della *Clavis*, tradotto e pubblicato da Neri, è dunque una lettura piacevole e stimolante. Si ha tuttavia la sensazione d'incompletezza in quanto si tratta di un brano prettamente introduttivo, in cui sono piuttosto frequenti le osser-

vazioni che rimandano ad altri capitoli dell'opera non contenuti nel volume. Questa sensazione non è colmata dalla seconda parte dell'antologia, molto breve (pp. 75-78) ed estremamente frammentata. Su queste quattro pagine di stampa si trovano citazioni estratte da sei opere diverse di Vlacich (incluse le *Centurie*) senza alcun riferimento bibliografico preciso. Le differenze tra le due parti dell'antologia balzano subito agli occhi anche a causa dello scarso apparato critico che nella prima parte dell'opera è curato con perizia e competenza scientifica.

Per quanto riguarda l'aspetto scientifico dell'opera sono tuttavia necessarie alcune osservazioni critiche. Il frammento della *Clavis* è l'esempio di un ottimo lavoro editoriale; la traduzione italiana è scorrevole, le note a piè di pagina sono esaurienti. Per un lettore più esigente la mancanza del testo latino a fronte, o almeno in appendice al volume, diventa comunque un difetto non di poco conto, trattandosi di un testo che gioca molto sulle sfumature del vocabolario e della grammatica latina. L'introduzione al volume è suddivisa in tre parti: la vita di Vlacich, le controversie teologiche dell'epoca e la sintesi dell'opera ermeneutica del teologo istriano. La più riuscita è sicuramente la terza parte (pp. 13-18), la cui lettura è indispensabile prima di iniziare lo studio dell'antologia. La seconda parte (pp. 9-12) affronta le formazione della cosiddetta "ortodossia luterana" e le polemiche intorno alla *Formula di Concordia* (1577). In questo caso la posizione di Vlacich è correttamente collocata tra i dibattiti teologici dell'epoca. Estremamente sintetica è la parte biografica (pp. 8-9) che si riduce, di fatto, ad una serie di brevi nozioni cronologiche prive di alcun commento. Mancano riferimenti ai movimenti di Riforma nell'Italia del Cinquecento e lo studio di S. Caponetto (*La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino, Claudiana, 1992, 1997[2]) non è minimamente preso in considerazione. Lo stesso vale anche per l'opera di E. Comba *I nostri protestanti* (Claudiana, Firenze, 1897), il cui secondo volume è dedicato quasi esclusivamente alla Riforma nel Veneto e nell'Istria nonché contiene un ampio saggio dedicato proprio a Vlacich (E. Comba, pp. 359-394). Per quanto riguarda lo studio di Caponetto, abbastanza recente, la coincidenza cronologica con la pubblicazione di Neri potrebbe giustificare tale svista; nel caso dell'opera di Comba una simile giustificazione viene a cadere. Sembra che anche nel caso della pubblicazione curata da Neri, nonostante le dimostrazioni di notevole erudizione, emerga la stessa scarsa considerazione che talvolta gli studiosi cattolici della Riforma riservano all'editoria protestante in lingua italiana.

Il volume *Comprendere le Scritture* ha dunque l'indiscutibile merito di riportare a disposizione dell'ampio pubblico la figura e alcuni frammenti dell'opera di un altro riformatore italiano "dimenticato". Al tempo stesso però il volume dedicato agli scritti ermeneutici di Flacio Illirico diventa uno stimolo a divulgare in Italia molto di più e in maniera più organica tutta la sua opera.

PAWEL GAJEWSKI

## Gesuiti in Piemonte

BRUNO SIGNORELLI - PIETRO USCELLO (a cura di), *La Compagnia di Gesù nella Provincia di Torino dagli anni di Emanuele Filiberto a quelli di Carlo Alberto*, Torino, Società Piemontese di Archeologia e Belle Arti, 1998.

Il volume *La Compagnia di Gesù nella Provincia di Torino dagli anni di Emanuele Filiberto a quelli di Carlo Alberto* porta un contributo significativo alla storia della Compagnia nella regione subalpina e prosegue un ciclo di interventi che, negli anni passati, hanno avuto come oggetto le aree orientali e meridionali del Piemonte. L'interesse per diversi aspetti che riguardano la Compagnia ha infatti già dato vita a due pubblicazioni, esito di partecipati convegni di studi nel 1993 e nel 1995[1]. La presente pubblicazione si inserisce dunque in una corrente di studi riguardante aspetti differenti della Compagnia di Gesù: dalla storia della fondazione delle singole case religiose, a quella delle vicende relative alla soppressione settecentesca ed al ritorno dell'Ordine nei primi decenni dell'Ottocento, dallo studio dei libri provenienti dalle biblioteche delle case gesuitiche a quello delle strutture architettoniche e delle opere d'arte che decorarono le residenze e le chiese dei gesuiti, dall'analisi economica delle loro proprietà, a quella linguistico-letteraria dei componimenti antigesuitici in dialetto piemontese. Tali argomenti sono stati oggetto di comunicazione durante un convegno di studi, tenutosi a Torino il 14 e il 15 febbraio del 1997, ed ora sono stati raccolti in un corposo volume edito dalla Società di Architettura e Belle Arti di Torino nel 1998, a cura di Bruno Signorelli e Pietro Uscello.

Negli ultimi decenni, la storiografia sugli Ordini religiosi nati nel periodo del Concilio di Trento ha offerto nuovi contributi che hanno arricchito notevolmente un panorama di studi talvolta ancora legato a storie ottocentesche di stampo edificante e apologetico sulle singole famiglie religiose, spesso frutto della penna di eruditi e biografi interni all'Ordine[2].

---

[1] Il primo volume, edito a Vercelli nel 1995, è dedicato alle fondazioni del Piemonte orientale, mentre il secondo riguarda le fondazioni del Piemonte meridionale, ed è stato stampato a Cuneo nello stesso anno.

[2] Si vedano a proposito di tale rinnovato interesse per i Barnabiti: Elena BONORA, *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti*, Firenze, Casa Editrice Le Lettere, 1998. Per i Cappuccini: Mariano D'ALATRI, *I Cappuccini. Storia di una famiglia francescana*, Istituto Storico dei Cappuccini, 1994; *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, a cura di C. CARGNONI, 6 voll., Perugia, 1988-93. Per i Gesuiti vedere: J. W. O'MALLEY SJ, *I primi gesuiti*, Milano, Ed. Vita e Pensiero, 1999. Sono inoltre usciti recentemente una serie di saggi miscellanei, spesso frutto di convegni di studi su diversi aspetti storici, artistici, sociali, culturali, economici, legati alle vicende della Compagnia: la «Revue de Synthèse», quatrième série, tome 120, n° 2-3 avril-septembre, 1999 è interamente dedicata ai più recenti contributi storiografici relativi all'Ordine. Spesso tali studi sono circoscritti ad un'area geografica o ad un periodo cronologico preciso: *Les Jésuites à l'age baroque, 1540-1640*, Grenoble, 1996; *I Gesuiti e la Calabria*. Atti del convegno di Reggio

In questo fecondo rinnovamento storiografico, hanno trovato spazio ricerche più approfondite su fonti sia laiche sia ecclesiastiche; esse hanno messo in luce aspetti finora poco studiati nella storia degli Ordini regolari: emerge, con maggior ricchezza di particolari, la complessità di una storia che non è per nulla lineare, ma che anzi è costituita da svariati aspetti e da molteplici legami. Essa si intreccia con la politica, con la cultura, con la storia di popolazioni tra di loro lontane, con l'arte, la letteratura e le scienze (si pensi al contributo dato dai Gesuiti allo studio della matematica); inoltre vede la partecipazione di numerosissimi attori: dai vertici del potere civile ed ecclesiastico, al notabilato locale, alla popolazione cattolica e non, agli altri Ordini religiosi, ai dotti delle Accademie e delle Università...

Non considerare o sottovalutare il ruolo di tali attori, comporterebbe un appiattimento della prospettiva ed un impoverimento del variegato e quanto mai complesso panorama che riguarda la storia di un Ordine religioso tra i più discussi, come è la Compagnia di Gesù.

Il volume in questione dà un valido contributo in questa direzione: gli interventi in esso contenuti raramente offrono un punto d'arrivo delle ricerche in corso su aspetti molto specifici della Compagnia, ma sono un invito a proseguire ed approfondire gli studi. Ogni saggio è corroborato da puntuali riferimenti archivistici e bibliografici, segno della maturata consapevolezza che occorre andare alla ricerca di nuove fonti da incrociare, confrontare, interpretare, per poter dare un valido contributo alla storiografia religiosa.

Leggendo l'opera, non si può non osservare la preponderanza che tra i saggi ha il tema della soppressione della Compagnia: tanto quella del 1773, quanto quella successiva del 1848 interessano la maggior parte dei lavori, anche quelli che non sono esplicitamente dedicati a questo argomento. La ragione può essere di tipo archivistico: le carte relative all'epoca della soppressione sono molto più numerose, meglio conservate e più accessibili rispetto ai documenti cinque e seicenteschi. Non è un caso che siano pochi i saggi dedicati al periodo iniziale della Compagnia negli Stati sabaudi. Solo lo studio dei cataloghi e della corrispondenza conservati a Roma, presso l'Archivio dell'Ordine, o l'analisi di fonti trasversali, che indirettamente si occupano dei Gesuiti, può dare lumi su tale epoca. Gli anni antecedenti e immediatamente posteriori alla soppressione invece sono meglio documentati dalle carte sia di parte gesuitica sia di parte statale; esse sono conservate in Archivio di

---

Calabria, 27-28 febbraio 1991, a cura di Vincenzo SIBILIO SJ, Reggio Calabria, 1992; F. RURALE, *I Gesuiti a Milano. Religione e politica nel secondo cinquecento*, Roma, Bulzoni, 1992; *I Gesuiti fra impegno religioso e potere politico nella Repubblica di Genova*. Atti del convegno internazionale di studi, Genova, 23-24 dicembre 1991, a cura di Claudio PAOLOCCI, Genova, 1992. Per una visione generale dell'argomento si vedano: G. FRAGNITO, *Gli Ordini religiosi tra Riforma e Controriforma*, in *Clero e società nell'Italia moderna*, a cura di Mario Rosa, Bari-Roma, Laterza, 1992; O. NICCOLI, *La vita religiosa nell'Italia moderna. Secoli XV-XVIII*, Carocci editore, 1998 e R. RUSCONI, *Gli Ordini religiosi maschili dalla Controriforma alle soppressioni settecentesche. Cultura, predicazione, missioni*, in *Clero e società nell'Italia moderna*, a cura di Mario Rosa, Bari-Roma, Laterza, 1992.

Stato, in quanto, all'atto dello scioglimento, fu il governo ad interessarsi dell'incameramento delle proprietà della Compagnia e dunque anche dei suoi archivi.

Nell'introduzione, il cardinal Giovanni Saldarini ricorda le attività svolte dai Padri della Compagnia nella Provincia torinese e le vicende tormentate che li hanno visti protagonisti nel Regno sabaudo.

Dopo questo preambolo, il saggio del Padre Michele Casassa S.J. fornisce una sintesi di facile consultazione ed una tavola cronologica di immediata visualizzazione per tutte le residenze e missioni gesuitiche della provincia torinese. Si riportano per ognuna di queste i principali avvenimenti, a partire dalla loro fondazione sino alla loro chiusura o, in alcuni casi, alla loro continuazione sino ai nostri giorni.

Nel successivo intervento di Maria Franca Mellano, – già co-autrice insieme con M. Grosso del volume *La controriforma nell'Arcidiocesi di Torino (1558-1610)*, Roma, 1957 –, si illustra l'attività dei Padri a Torino nel secondo Cinquecento, all'insegna dei dettami della Controriforma; l'autrice prende in esame gli atti della visita apostolica di monsignor Angelo Peruzzi e ne verifica l'interpretazione data dai Gesuiti torinesi. Emerge la pluralità degli attori interessati a questo sforzo controriformistico che, per alcuni aspetti, precedette il Concilio di Trento: l'autorità civile ed ecclesiastica locale, l'arcivescovo della capitale sabauda, il nunzio mediatore tra la Curia pontificia e Casa Savoia, il laicato con le sue convinzioni religiose... È nei confronti di tutti costoro che i Gesuiti devono adeguare il proprio *modus agendi* e affinare i loro strumenti di apostolato, per poter agire con efficacia, secondo una delicata logica di equilibri e collaborazioni, premiata da esiti positivi, come risulta dagli atti della visita apostolica.

Flaviana Santillo si premura invece, attraverso documenti d'archivio e foto, di ripercorrere la storia della costruzione del Noviziato di Chieri, voluto dal cardinal Maurizio di Savoia e della chiesa di Sant'Antonio, realizzata da Giuseppe Giacinto Bays, con la collaborazione di Benedetto Alfieri. Il saggio mette in luce gli aspetti storici, architettonici ed artistici nella costruzione delle due opere e nelle loro successive vicende sino alla soppressione. Non mancano aspetti curiosi che evidenziano le modalità dell'intervento architettonico della Compagnia nella realizzazione di chiese e collegi e soprattutto rivelano il concreto operare di architetti, disegnatori, "capomastri piccapietre", l'intervento di benefattori, il ruolo della corte... Un saggio articolato che, per le esigenze del volume miscellaneo, ha il limite di restare confinato alla sola realtà chierese, ma che in realtà potrebbe essere ampliato allo studio dei maggiori interventi artistici ed architettonici della Compagni di Gesù nel Piemonte sabaudo[3].

[3] Si vedano in proposito gli studi sull'architettura e l'arte gesuitica: M. FRANCOLINI, *Case della Compagnia di Gesù in Lombardia e Piemonte*, Milano, Biblioteca Nazionale di Brera; Galassi PALUZZI, *Storia segreta dello stile dei Gesuiti*, Roma, 1951; *L'architettura della Compagnia di Gesù in Italia nei sec. XVI_XVIII*, Catalogo della mostra tenuta a Milano, 18 ottobre-30 novembre 1990, a cura di L. PATETTA, I. BALESTRERI, C. COSCARELLA, D. ZOCCHI, Brescia, Ed. Grafo, 1990; P. MOISY, *Les Eglises de l'assistance de France*, voll. 2, Rome, IHSI, 1958; P. PIRRI, *Padre Tristano ed i primordi dell'architettura gesuitica*, Roma, IHSI, 1955;

Seguono due interessanti biografie di Gesuiti vissuti a cavallo tra il XVII ed il XVIII secolo: i padri Carlo Maurizio Vota e Andrea Guevarre. I due saggi hanno un peso differente per la profondità con la quale le fonti vengono compulsate dai due autori: Lorenzo Maria Gilardi S.J. asserisce di non avere voluto «comporre la biografia completa» del Padre Vota, ma coglie nella vita di quest'ultimo, trascorsa presso le corti di Torino, Vienna, Mosca e Varsavia, l'anticipazione del clima conflittuale che si scatenerà nel pieno Settecento, vissuto dal gesuita torinese non soltanto come un «conflitto giurisdizionale», ma anche come un «conflitto affettivo»[4]. Il saggio di Padre Mario Zanardi S.J., che è anche l'ultimo prezioso intervento lasciatoci da questo serio studioso della Compagnia da poco scomparso, è una biografia esaustiva del gesuita Andrea Guevarre, autore de *La mendicità sbandita*, *chef d'oeuvre* per l'azione di molti governi (*in primis* quello sabaudo, dato che il testo venne stampato a Torino nel 1717) contro il dilagante pauperismo.

Padre Zanardi ripercorre la vita del Guevarre tra Italia e Francia, a partire dai documenti conservati all'*Archivum Historicum* della Compagnia: dalla sua nascita all'ingresso nella Compagnia, dal primo incarico di insegnante nella missione di Fenestrelle, in una terra di forte presenza valdese, alle attività di predicazione e insegnamento a Embrun, Nimes, dal proseguimento dei suoi studi a Chambéry, alla scelta di assumersi l'impegno missionario nella Provincia di Francia e poi in quella di Lione. La vita del padre Guevarre è calata nel contesto storico di quell'epoca, e se ne evidenziano i legami con le autorità civili ed ecclesiastiche, in primo luogo quelle romane che approvarono l'operato del Padre a partire dal viaggio che egli fece a Roma nel 1691.

Attraverso i *Catalogi* della Compagnia e la corrispondenza dei superiori è possibile seguire le difficoltà incontrate dal Guevarre e le tappe del suo apostolato da Firenze a Roma, per poi far ritorno in Francia e giungere quindi in Piemonte, chiamato da Vittorio Amedeo II che, proprio in quegli anni, compiva importanti riforme nel suo Stato. Soprattutto emerge, dall'analisi di tre memorie scritte dal gesuita, il suo personale modo di procedere nello «sbandire la mendicità», fondando congregazioni di carità ed ospedali. In quest'azione il religioso cercava sempre l'appoggio delle autorità laiche ed ecclesiastiche delle comunità e, proprio nel Regno sabaudo, trovò nel sovrano un fervido sostenitore.

Il saggio prende in considerazione non soltanto il testo guida scritto dal Guevarre e le sue successive edizioni, ma anche le meno note, ma non per questo di minore importanza, *Istruzioni e regole delle Congregazioni di carità* e le *Istruzioni e regole degli Ospizi Generali*. Dalla loro analisi emerge quella che Zanardi definisce «enfasi dell'utopia» (p. 196), posta a premessa della fondazione dell'Ospedale Generale di Torino. Il lavoro del Guevarre non manca infatti di quelle alte ambizioni che sostengono i progetti e ne permettono la realizzazione in quanto mobilitano energie e richiamano sostegni.

---

infine Vallery RADOT, *Le recueil de plan d'edifices de la Compagnie de Jésus conservé à la Bibliotheque Nationale de Paris*, Roma, IHSI, 1960.

[4] *Ibid.*, p. 132.

A conclusione del saggio, vengono prese in esame la realizzazione di ospedali e congregazioni di carità in molti centri del Piemonte e della Savoia e l'amministrazione che il sovrano sabaudo diede ad esse, specchio del centralismo burocratico settecentesco, in quanto a capo delle singole congregazioni venne posta una Congregazione Generalissima, con sede nella capitale sabauda. Da Saluzzo a Pinerolo, da Nizza ad Alessandria e poi nello Stato di Milano, è possibile seguire le fasi dell'operato di Guevarre e dei suoi collaboratori, che agirono con il consenso di Roma e di Torino; fatto importante, che testimonia come autorità civile e religiosa si trovassero a far fronte comune nel tentativo di risolvere un problema di ordine sociale come il pauperismo, prima delegato esclusivamente alla beneficenza religiosa. Nel Settecento tuttavia, esso destava anche l'interesse dello Stato, in ottemperanza ai doveri del principe che Antonio Ludovico Muratori aveva delineato nel *Della pubblica felicità.*

Il tema della soppressione della Compagnia di Gesù è l'argomento centrale dell'intervento di Alberto Lupano, il quale parla della «soppressione lunga» in riferimento alle vicende dei gesuiti piemontesi che, nello Stato sabaudo, subirono una serie di attacchi a partire dal 1720, per giungere al 1773, data del Breve papale di soppressione dell'Ordine in tutti gli Stati (p. 145)[5].

L'autore analizza l'atmosfera di ostilità nei confronti della Compagnia, venutasi a creare nel regno di Vittorio Amedeo II e in particolare si sofferma sulla progressiva esautorazione dei Padri dal settore educativo, che era stato a lungo un loro monopolio, mentre ora, con le Regie Costituzioni del 1720 e 1729 (ristampate senza sostanziali cambiamenti nel 1772 dal ministro Caissotti), esso passava sotto il controllo statale. Lupano prende in esame il riformismo amedeano dei primi decenni del Settecento e ne sottolinea lo stretto legame con il giurisdizionalismo ed il regalismo che allora mettevano in tensione i rapporti tra la Santa Sede e molti Stati europei. Evidenzia come la strategia sabauda fosse improntata a manovre molto abili, «mai dirette apertamente contro la Compagnia di Gesù» (p. 145). L'intervento del re sabaudo, tuttavia, non viene sufficientemente contestualizzato nell'ambito del riformismo che in quegli anni aveva interessato quasi tutti i campi dell'amministrazione pubblica; tale contesto non va dimenticato per poter capire le motivazioni dell'intervento amedeano nei confronti della Compagnia, così come occorre tener presente il clima internazionale di dibattito sui modelli educativi allora in vigore tanto in Francia, quanto in Italia[6].

---

[5] Sulla soppressione dei Gesuiti nel Piemonte cfr. M. Roggero, *Scuola e riforme nello Stato sabaudo. L'istruzione secondaria dalla Ratio Studiorum alle Costituzioni del 1772*, Torino, 1981.

[6] Si pensi ad esempio ai trattati del nobile francese La Chalotais, e degli italiani Muratori, Gozzi, Gravina e alle critiche cui andava incontro il modello educativo dei gesuiti. In proposito cfr. G. P. BRIZZI, *La formazione della classe dirigente nel sei-settecento. I "seminaria nobilium" nell'Italia centro-settentrionale*, Bologna, Il Mulino, 1976. A causa della finalità di questo volume, nato come raccolta di atti, l'intervento ha dovuto sacrificare il confronto della realtà piemontese con quella di altri Stati della Penisola e dell'Europa, dove il dibattito culturale era molto vivace, ma che sicuramente vennero preceduti da quello piemontese nell'attuazione delle riforme scolastiche.

Il saggio ha il pregio di mettere in luce il ruolo svolto dalla latente corrente giansenista che in Piemonte ebbe un'impronta più apertamente politica che non teologica e animò colui che stese il progetto delle Regie Costituzioni per l'Università di Torino nel 1720: Francesco D'Aguirre. In seguito all'emanazione delle Regie Costituzioni del 1729, la riforma si estese a tutti gli altri rami dell'istruzione secondaria e Lupano mette in evidenza le contraddizioni insite nell'esecuzione della riforma scolastica: anche se il D'Aguirre era stato allontanato dalla corte di Torino, il suo progetto era stato parzialmente accolto; ma, a parte l'esautorazione della Compagnia dai collegi statali, non c'era stata alcuna laicizzazione dell'istruzione, né questa era stata l'intenzione di Casa Savoia. Continuava il controllo ecclesiastico sulle scuole e sui docenti: il personale insegnante era sempre tratto dalle fila del clero, questa volta non più gesuita, ma di altri ordini regolari e soprattutto appartenente al clero secolare. Risulta assente la considerazione che tale scelta venne dettata al sovrano sabaudo soprattutto da ragioni economiche: nell'impossibilità di stipendiare professori laici, il re era ricorso ai più economici insegnanti religiosi. Egli aveva così colto un altro vantaggio: quello di non esacerbare i suoi rapporti con la Curia romana, dal momento che in quegli anni si erano aperte le trattative con Roma per il nuovo concordato che, grazie alla paziente opera del ministro Ormea, venne stipulato nel 1742[7].

A mettere in evidenza come i singoli saggi dialoghino tra loro, è l'intervento di Bruno Signorelli, il quale parla dell'«ultima collaborazione tra lo Stato sabaudo e la Compagnia di Gesù in epoca di antico regime», riferendosi alla fondazione degli ospizi e delle congregazioni di carità, di cui Padre Zanardi ha parlato nel suo saggio sul gesuita Andrea Guevarre. Acutamente Signorelli definisce l'operato del re Vittorio Amedeo II «*Giano bifronte*» (p. 222), dal momento che il sovrano sabaudo, mentre si apprestava ad allontanare la Compagnia dal settore educativo, come si è visto nel saggio di Alberto Lupano, si serviva di essa per la realizzazione del progetto di «sbandire la mendicità» dai suoi Stati. Il breve, ma denso intervento di Signorelli mette in luce la vasta geografia di interventi operati dai gesuiti in parecchie città di Piemonte, Liguria e Lombardia, con la fondazione delle congregazioni e degli ospedali di carità, le difficoltà da loro incontrate, l'apertura di una Congregazione Generalissima a Torino a cui tutte le altre dovevano fare capo e conclude riportando le tavole preparatorie di un'opera inedita alla quale stava lavorando il Guevarre, poco prima di morire a Torino nel 1724: l'*Histoire des hopitaux generaux et des bureaux de charité*.

Di taglio artistico è invece il saggio di Casimiro Debiaggi sui dipinti rinvenuti nella Casa degli esercizi spirituali situata a Torino, fuori Porta Susina, ed oggi conservati presso l'Istituto Sociale. Attraverso la ricostruzione della storia delle tele di cui è autore Lorenzo Pelleri, è possibile vedere in controluce uno scorcio delle vicende pittoriche del Piemonte, anche se il Pelleri non è nome assai noto, il suo

[7] Si veda a proposito della politica ecclesiastica sabauda nel Settecento il saggio di G. RICUPERATI, *Il Settecento*, in *Il Piemonte sabaudo*, Torino, UTET, 1994, in particolare pp. 500-ss.

operato venne apprezzato da Bernardo Vittone e la sua presenza è direttamente collegata al committente dei quadri in questione: il conte Silvestro Oliveri, il cui figlio prese l'abito della Compagnia ed è appunto ritratto in una tela del Pelleri nell'atto di mostrare al padre una planimetria. Di tale ritratto Debiaggi mette in luce l'originalità, formulando una serie di ipotesi suggestive riguardanti il progetto di costruzione della casa di esercizi raffigurato nel dipinto.

Alla soppressione si richiama il saggio di Laura De Fanti e di Nicoletta Gazzeri: le due autrici seguono le vicende di un gruppo di dipinti di proprietà del refettorio del Collegio Vecchio di Torino dopo il 1773. Allo studio delle peregrinazioni compiute da tali quadri, si unisce l'analisi delle tematiche presenti nelle raffigurazioni, opera di pregevoli artisti, che allora lavoravano per la Compagnia nella capitale sabauda, come Andrea Pozzo e Sebastiano Taricco. Lo studio dei dipinti diviene dunque studio del messaggio religioso che i Padri seppero abilmente diffondere anche attraverso l'iconografia. Stesso discorso viene fatto per dieci tele, un tempo posizionate nell'oratorio della Compagnia di San Paolo, purtroppo in parte scomparse.

Ancora all'arte è dedicato il saggio di Walter Canavesio che, studiando l'opera di Bernardo Antonio Vittone e di Giovanni Battista Galletto, mette in risalto la presenza di molteplici legami con la cultura e l'ambiente gesuita, considerando anche il fatto che entrambi gli architetti lavorarono a lungo alla costruzione e all'abbellimento di edifici della Compagnia. Lo studioso prende in esame due testi scritti dal Vittone che rivelano la matrice religiosa della sua formazione; del discepolo di costui, l'architetto carignanese Galletto, Canavesio pone in luce «*la cultura un po' ermetica*» che consente di cogliere le «tendenze culturali che gravitavano attorno a Vittone» (p. 272), le quali poi sono riportate ad un contesto più ampio, poiché esse non sono un esempio isolato e solipsistico, ma appartengono ad una temperie culturale diffusa che si riconnette alla persistenza della tradizione cabalistica. Negli scritti dei due architetti si coglie in controluce la presenza di due scrittori gesuiti: Daniello Batoli e Athanasius Kircher, distintisi per i loro studi di fisica e di matematica. La cultura del Vittone è strettamente legata ai nomi di altri autori gesuiti, che Canavesio ha trovato nella biblioteca personale del Vittone: l'architetto torinese lesse i testi di Paolo Segneri, Emanuele Tesauro, Alfonso Rodriguez, conobbe le opere del Padre Andrea Pozzo, pittore della Compagnia e ne trasse ispirazione, adottando anch'egli, come i gesuiti, l'arte della persuasione. Vittone, con il suo misticismo di matrice neoplatonica che lo riporta al tardo Cinquecento e la sua apertura ad aspetti del riformismo cattolico settecentesco e gesuitico, si pone come uomo-emblema del trapasso tra due culture: quella Seicentesca e quella Settecentesca.

Originale è l'intervento di Angelo Giaccaria che, in seguito ad una accurata quanto lunga ricerca, prende in considerazione i volumi appartenuti alla Compagnia di Gesù del Collegio di Torino e, dopo la soppressione della Compagnia, inglobati nel fondo librario della Biblioteca Nazionale di Torino. Il reperimento di un

catalogo conservato all'Archivio di Stato dal titolo «*Nota de' Libri, che sarebbero di regio Servizio, che passassero ai regj Archivj di Corte...*» consente di conoscere i titoli (spesso assai incompleti) di alcuni dei volumi posseduti dalle varie residenze della Compagnia e passati allo Stato sabaudo dopo il 1773. Giaccaria ha trascritto l'elenco dei testi appartenuti al Collegio di Torino e ne racconta le vicende, a partire dalle donazioni successive che fecero pervenire tali volumi ai Padri, fino alla loro dispersione che portò una parte del patrimonio librario a confluire nei fondi della Biblioteca Nazionale.

In poche pagine, Enrichetta Leospo accenna alle vicende della collezione di antichità egizie del gesuita Athanasius Kircher, conservata a Torino presso il Palazzo che fu del Collegio dei Nobili ed ora è sede del Museo Egizio. La collezione proviene dal Collegio Romano, dove nel 1651 il gesuita istituì il Museo che da lui prese il nome.

Al patrimonio fondiario del Collegio vecchio, di quello dei Nobili di Torino e del Noviziato di Chieri è dedicato il saggio di Aldo Actis Caporale: un intervento di storia economica che mette in risalto la peculiare attenzione riservata dai Padri della Compagnia alla gestione delle loro proprietà immobiliari. Per effettuare il progetto che la Compagnia aveva di arginare l'eresia in questa parte del territorio sabaudo così prossima al confine con la Francia, era giocoforza possedere delle fonti di reddito certe, allora costituite da censi attivi, ossia ricavati da affitti di proprietà fondiarie, case e botteghe, da proventi dei fondi agricoli. Nel caso delle residenze prese in considerazione dal saggio di Caporale, non si trattava di proprietà molto estese, tuttavia la loro entità documenta uno spaccato dell'economia rurale del Piemonte occidentale; inoltre fornisce chiarimenti sulla gestione patrimoniale da parte della Compagnia e sul suo interesse a radicarsi nel territorio, in ottemperanza al disegno di costruire una rete di collegi e residenze il più possibile ramificata.

Ancora alla soppressione ci riporta l'intervento di Emanuela Vergella, riguardante i beni del Collegio di Pinerolo, a partire dagli anni settanta del secolo XVIII, per giungere ai primi anni di quello successivo. Le vicende delle proprietà di tale collegio della Compagnia vengono analizzate nella situazione di dissesto economico in cui versavano molti altri collegi gesuitici, all'approssimarsi della loro temporanea fine. Il saggio offre inoltre un panorama della vita e delle attività svolte dai Padri al termine del Settecento: missioni, catechesi, esercizi spirituali. La gestione del patrimonio ex gesuitico, a partire dal 1773, è seguita attraverso la figura dei regi economi, chiamati dal sovrano all'arduo compito di attuare il passaggio delle proprietà dall'Ordine religioso allo Stato. Nel caso di Pinerolo se ne occupò Chiaffredo Bertea, sotto la supervisione dell'abate Crotti di Costigliole e, successivamente, dell'abate Ballardi di Roccafranca, il quale conferì all'operazione una direzione più centralizzata.

Verzella prende in esame i diversi progetti che vennero ventilati per il collegio e per le altre proprietà della Compagnia, come la casa degli esercizi di Monte Oliveto; ad interessarsene furono in molti: primo fra tutti il vescovo della cittadina, monsignor D'Orlié de Saint Innocent, prelato rigorista, nemico giurato della Com-

pagnia. La gestione del patrimonio vide dunque l'intervento del clero locale diocesano e non (i cappuccini vennero chiamati a sostituire i gesuiti nell'opera missionaria nelle valli), dell'amministrazione locale pinerolese, della corte di Torino, della Compagnia di San Paolo, erede di una donazione a vantaggio dell'Ordine ignaziano ... Ciò che balza agli occhi è che Pinerolo, «*con e senza i gesuiti*», restava un «baluardo contro l'eresia» (p. 379), ancora diffusa nelle valli a fine Settecento, e le missioni continuavano, grazie all'intervento della corte e all'impiego dei fondi ricavati dalla vendita dei beni ex-gesuitici.

Lo studio della destinazione del patrimonio ex gesuitico, attraverso le carte dell'Insinuazione conservate all'Archivio di Stato di Torino, è oggetto dell'interessante saggio di Cecilia Laurora e di Maria Paola Niccoli. Le studiose prendono in esame la documentazione che concerne la vendita di beni immobili (soprattutto edifici e proprietà agricole), appartenuti ad alcune residenze della Compagnia, da Torino a Chieri, a Mondovì; inoltre, si soffermano sul ruolo svolto dai regi economi e dalla Giunta deputata a risolvere alcune controversie sorte in merito alle proprietà ex gesuitiche.

Tre i problemi che la Corte dovette affrontare dopo la soppressione: era necessario raccogliere tutti i documenti riguardanti le proprietà dell'Ordine, provvedere agli ex gesuiti concedendo loro delle pensioni, infine badare alle loro chiese, affinché continuassero ad essere officiate, soddisfacendo così alle richieste dei fedeli che ancora le frequentavano.

Nonostante la sua brevità, il saggio illustra altresì le strategie di Casa Savoia nella vendita delle proprietà della Compagnia e nell'impiego del denaro ricavato e dà così un contributo alla conoscenza dei meccanismi dell'economia di Antico Regime nello Stato sabaudo.

Gli interventi successivi riguardano la storia della Compagnia nell'Ottocento.

Giuseppe Griseri parla del ruolo svolto dall'Amicizia Cristiana in Piemonte negli anni venti del XIX secolo, calando questa associazione nel clima della politica internazionale e soprattutto in quello delle crescenti ostilità verso al Compagnia; ostilità che portarono allo scioglimento dell'Amicizia, considerato il suo stretto legame con l'Ordine di Sant'Ignazio. Griseri analizza i contrasti di cui furono al centro tanto l'associazione quanto la Compagnia e osserva come queste tensioni riflettessero allora la temperie internazionale: da Torino a Varsavia, da Mosca a Parigi, la Compagnia e le Amicizie perdevano i loro simpatizzanti e sostenitori; sempre più isolate, finirono con l'essere vittime di una strumentalizzazione politica: dietro al sospetto che investiva le associazioni, stava in realtà una preoccupazione di ordine politico da parte dei governanti che agivano contro le società segrete in genere e temevano «un uso politico della religione cattolica» (p. 404).

Ancora al clima di ostilità che investirono l'Ordine nella prima metà dell'Ottocento, è dedicato il saggio del Padre Giacomo Martina S.J., il quale analizza tale atmosfera politica e culturale attraverso la lente di un osservatore interno alla Compagnia: il padre Giovanni Roothaan, generale dal 1829. Il suo atteggiamento conservatore avvalla l'ipotesi di un Ordine «troppo legato al regime della restau-

razione» (p. 413). Il giudizio è ancor più valido se si considera, come fa l'autore, il ruolo della Compagnia nello Stato sabaudo di Carlo Felice e di Carlo Alberto: baluardo per contenere nelle scuole le idee sovversive della gioventù. Torino in quegli anni era divisa tra progressisti, nemici dei gesuiti, e conservatori che li fiancheggiavano; il clima di tensione sfociò in un conflitto tra l'istituto religioso e l'ateneo torinese. Ad alimentare le ostilità erano i giansenisti, e la loro polemica contro il benignismo della Compagnia venne ripresa dai rosminiani, rigidi nella morale e aperti verso il mondo moderno, agli antipodi dunque rispetto alla concezione gesuitica. Prese parte alle polemiche anche Vincenzo Gioberti, il quale, più che esser originale, diede voce ad uno stato d'animo largamente diffuso in molti Stati italiani. Così si giunse alla cacciata dei gesuiti all'inizio del 1848, eseguita «a furor di popolo» (p. 424) e legalizzata solo alcuni mesi dopo dal governo con una legge ed un decreto.

Curiosa ed originale è la prospettiva dalla quale viene affrontato il tema dell'avversione di cui fu oggetto l'Ordine, nel saggio successivo del Padre Giuliano Gasca Queirazza S.J.: egli prende in considerazione alcuni componimenti ottocenteschi in dialetto piemontese, scritti contro la Compagnia; cerca di identificare, dove possibile, l'autore di essi, mette in luce le tematiche ricorrenti, confronta le diverse edizioni, su alcune di queste poesie conduce un'attenta analisi linguistica. Emerge una satira amara e sfiduciata che, attraverso la poesia, dà voce alle accuse più comuni contro l'Ordine e riflette l'infaticabile azione propagandista antigesuitica che non esitò ad avvalersi anche del dialetto piemontese per esprimere la sua ostilità.

Isidoro Soffietti, docente alla Facoltà di giurisprudenza di Torino, affronta invece lo studio dell'espulsione della Compagnia dagli Stati piemontesi, da una prospettiva molto particolare: egli prende in considerazione gli aspetti giuridici dei testi di legge che decretarono l'uscita dei religiosi dalla terre sabaude e mette in luce l'esistenza di due fasi successive. Il saggio è per "addetti ai lavori", ma non manca di avere il pregio di illustrare i problemi emersi da un provvedimento che nascose in sé molteplici contraddizioni.

Infine, con l'ultimo saggio, si abbandona l'orizzonte geografico sabaudo per spostarsi nella lontana America settentrionale, dove, nell'Ottocento, i gesuiti ebbero una missione presso i pellerossa del Nord-Ovest degli Stati Uniti. Protagonista di tale esperienza missionaria fu il padre Giuseppe Giorda, nativo di Cumiana (provincia di Torino). Dopo aver percorso a volo d'uccello la storia dei primi interventi di apostolato dei Padri in quelle terre, Roberto Marchi, autore del saggio, si sofferma sull'operato svolto dal Padre Giorda: la sua biografia è anche una testimonianza del modo in cui nel secolo XIX si incontrarono due mondi e due culture diverse, un saggio che desta profonde riflessioni, ancora oggi attuali, sull'acculturazione o inculturazione dei popoli non europei da parte della "civilizzata Europa".

Sicuramente restano molti gli aspetti da sondare che riguardano la storia ed il ruolo della Compagnia di Gesù negli Stati sabaudi, come ad esempio le missioni in

terra valdese, l'istruzione nei collegi, la catechesi, la predicazione, il compito di confessori dei Savoia assolto dai Padri (si veda la figura del gesuita Monod, assai attivo alla corte sabauda).

Molteplici sono gli spunti di ricerca che restano come semi gettati in un terreno oggi divenuto fertile, in attesa di germogliare.

CHIARA POVERO

## Due "neoprotestanti" italiani degli anni Venti

GIULIANO PISCHEL, *Scritti editi ed inediti (1920-1945)*, a cura di Giuseppe Ferrandi, Trento, Museo storico in Trento, 1999.

La pubblicazione di un'antologia della rivista «Conscientia», *Una resistenza spirituale. "Conscientia" (1922-1927)*, a cura di D. Dalmas e A. Strumia, Torino, Claudiana, 2000, "Collana della Società di studi valdesi", n. 17), ed un recente convegno storico ("Giuseppe Gangale, profeta delle minoranze", Torre Pellice, 25-27 agosto 2000) hanno consentito di riproporre all'attenzione del pubblico una delle più interessanti riviste di cultura degli anni Venti, espressione del neo-protestantesimo italiano e punto d'incontro di una piccola «pattuglia di punta e di avanscoperta» d'intellettuali non conformisti. Fondata nel 1922, venne diretta dal 1924 da Giuseppe Gangale, intellettuale di frontiera ed eretico fra gli eretici: amico di uomini come Piero Gobetti, Antonio Mignosi, Giovanni Miegge, Lelio Basso e Antonio Banfi. «Conscientia» (come, per altri aspetti «Bilychnis» e «Doxa») rappresentò per alcuni anni – prima che il regime fascista ponesse bruscamente fine alla sua esistenza – una palestra di idee libere ed "eretiche", capace di riunire cattolici del dissenso e protestanti del risveglio, liberali "rivoluzionari" e neomarxisti, attorno all'idea guida della "Rivoluzione protestante" (titolo di un fortunato libretto di Gangale, pubblicato da Piero Gobetti nel 1925), intesa come autentica e profonda «rigenerazione morale, civile e politica» di un'Italia assopita e conformista, annichilita da quattro secoli di Controriforma e da ultimo trascinata da Mussolini nell'avventura di un'esperienza autoritaria e antidemocratica, in quel momento non ancora consolidatasi in regime.

Fra i collaboratori (non di primo piano, ma non per questo meno significativo) di «Conscientia» figura anche il giovanissimo Giuliano Pischel (Rovereto 1905 - Milano 1982), uno studente antifascista trentino (in seguito brillante avvocato), militante socialista negli anni Venti, animatore negli anni Trenta del movimento clandestino di "Giustizia e Libertà" e poi fra i fondatori del Partito d'Azione, protagonista della Resistenza a Milano e in Trentino, legato dapprima a Lelio Basso e a Carlo Rosselli, quindi a Ferruccio Parri, a Riccardo Bauer e a Mario Paggi, infine – dopo la frantumazione del Partito d'Azione nel 1946 – passato attraverso le esperienze effimere del primo PSIUP e del PSLI, quindi del PSI fino al

1962, prima di ritirarsi dalla politica attiva, mantenendo però, fino alla morte nel 1982, un costante impegno intellettuale e civile alla ricerca di una "terza forza" nell'ambito di una sinistra che egli avrebbe voluto assai diversa da quella che era.

Di Giuliano Pischel sono ora pubblicati in volume – per iniziativa del Museo storico di Trento e a cura di Giuseppe Ferrandi – alcuni scritti editi e inediti di notevole interesse, composti fra il 1920 e il 1945. Se si esclude il primo, precocissimo articolo di carattere letterario sulla *Poesia nipponica*, pubblicato a soli quindici anni su un giornale di Rovereto, il corpo principale degli scritti verte su due questioni centrali non solo nella formazione intellettuale di Giuliano, ma nel dibattito culturale e politico tenuto vivo, in quegli anni, da alcuni gruppi di minoranza che non si riconoscevamo nella cultura ufficiale di un'Italia che stava allora imboccando – senza valutarne appieno gli esiti nefasti – il lungo tunnel del fascismo. Mi riferisco alla già ricordata idea gangaliana (e gobettiana) di una "Rivoluzione protestante" e alla riflessione etico-politica sulla natura dell'idea socialista.

Profondamente segnato negli anni dell'adolescenza dall'esperienza della guerra mondiale, con il forzato l'allontanamento dalla natìa Rovereto, e dalla prematura morte della madre Enrica Santambrogio, Giuliano confessa di aver faticosamente superato la propria crisi esistenziale trovando «una soluzione religiosa della vita» nella scoperta di una «coscienza protestante, ignara di esserlo». Quello di Pischel, battezzato solo a nove anni – in seguito ad una grave malattia – e formatosi in una famiglia di sentimenti laici e socialisti, è un percorso tutto individuale che – diversamente dalla maggior parte dei suoi coetanei, primo fra tutti Lelio Basso – non muove da una crisi religiosa e dal rifiuto del ritualismo cattolico, ma da una presa di coscienza laica di sapore etico-politico, più che religioso. Come osserva Giuseppe Ferrandi nell'*Introduzione* al volume: Pischel «non ha quindi la necessità di liberarsi dal cattolicesimo, ma piuttosto quella di ricercare nuove vie, di portare a termine una ricerca interiore utilizzando, quando verrà il momento dell'incontro con Gangale e con Basso, l'approccio filosofico-morale dei neo-protestanti e l'esempio storico degli anabattisti» (p. 39).

La più complessa testimonianza della giovanile adesione di Giuliano Pischel al neo-protestantesimo è rappresentata dagli scritti inediti riuniti nel 1926 sotto il titolo di *Pattuglie di punta e di avanscoperta* ed offerti al padre Antonio, avvocato e uomo politico di qualche rilievo, già dirigente, con Cesare Battisti, del Partito Socialista Trentino, ma allontanatosi dopo il 1919 dalla politica attiva. In questa breve silloge il giovane Pischel, all'epoca ventenne, prende in esame innanzitutto gli scritti di Giuseppe Gangale (trascrivendone e commentandone numerose pagine) attraverso i quali motiva la propria adesione alla fede protestante e al tempo stesso ad una nuova concezione del socialismo. Le *pattuglie di punta e di avanscoperta* sono, appunto, gli intellettuali "eretici" e neo-protestanti riuniti attorno a Giuseppe Gangale ed elettrizzati dalla sua parola d'ordine di una "Rivoluzione protestante". *Protestanti d'Italia* è infatti il titolo del primo scritto di Pischel (pubblicato ora per la prima volta) nel quale egli motiva la propria «conversione» individuando, con Gangale, nello «spirito cattolico» («Cattolicismo prima di essere istituto o teologia è mentalità. Il riformismo, l'accomodantismo, il gradualismo o, peggio, il quieti-

smo morale religioso o politico sono caratteristiche di questa») il peggior male d'Italia e nel determinismo positivista («Il positivismo assoggetta tutto il mondo materiale e morale alle leggi inflessibili della causalità») l'atteggiamento da battere in campo filosofico e politico. Seguiva una serrata critica alla teoria della "doppia verità" – tipica del filosofare cinquecentesco e della Controriforma – e all'idealismo di Croce e Gentile. «Forse l'idealismo è una filosofia per popoli tranquilli, prosperi, un po' filistei, governati da sovrani paterni. Forse ci si poteva adattare ai tempi di Giolitti. Ora non più...», scriveva Gangale. Reazione a ciò poteva essere solo un neo-idealismo correttamente inteso, che assumesse dello spirito della Riforma la volontà di rigenerazione spirituale e morale a partire dal soggetto. Negli stessi mesi Giuliano Pischel pubblica sul «Quarto Stato» – la rivista fondata nel 1924 da Pietro Nenni e Carlo Rosselli – una recensione critica del libro di Wilhelm Sombart sullo spirito borghese ed un saggio sulla concezione marxista dello Stato, nel quale dimostra un'ottima e approfondita conoscenza della letteratura marxista (soprattutto in lingua tedesca) sull'argomento.

È illuminante, a questo proposito, rileggere – insieme agli scritti di Giuliano Pischel – uno dei primi articoli pubblicati (in quegli stessi mesi) da Lelio Basso, dal titolo "gangaliano" de *La Riforma e il pensiero europeo. Marx* («Conscientia», 25 luglio 1925); sviluppo della sua tesi di laurea in legge dedicata al concetto di libertà in Marx, dove il pensiero del filosofo e rivoluzionario tedesco viene liberato dalle «sistematiche deformazioni» cui lo avevano sottoposto i suoi discepoli – primo fra tutti Engels – dandone una lettura "positivistica" e meccanicistica, incapace di comprendere «la bellezza redentrice della sua attività rivoluzionaria», «il socialismo come creazione», «la classe come coscienza». È questo il "Marx secondo Marx", che conduce il giovane Basso allo spirito più autentico della Riforma, intesa (con Gangale) come «rigenerazione intellettuale e morale», come «sforzo religioso» di rinnovamento e di purificazione.

Non è dunque un caso che sia Basso che Pischel parlino della loro adesione al socialismo in termini di "fede". Nell'articolo *Religiosità del socialismo*, pubblicato nel 1926 sul «Quarto Stato», dopo aver proposto una rilettura di un Marx «liberato dai cappotti filosofici che gli hanno voluto imporre» (p. 140), Pischel fa infatti riferimento alla «necessità di procedere ad un severo esame di coscienza, soprattutto nell'ora presente, per chiarire e consolidare la nostra fede socialista» (p. 40) che non potrà essere se non coscienza, dovere, principio di responsabilità, secondo la miglior tradizione protestante. Altrove Pischel ribadiva la necessità che il socialismo riaffermasse «il suo caratteristico elemento di messianismo sociale del mondo moderno, eminentemente suscitatore di energie rivoluzionarie» (p. 168), rompendo con una tradizione istituzionalizzata (quella dei vecchi partiti socialdemocratici) che configurava una condizione «analoga a colui che appartiene al cattolicismo, credente in una verità ben determinata e assoluta, ma non vivificata da ricerche o dal dubbio e quindi idealmente inerte» (pp. 168-169). Di qui l'esigenza – anche per il socialismo – di una Riforma., o di una profonda rigenerazione spirituale.

Il neo-idealismo di Gangale e del gruppo "neo-protestante", pienamente condiviso dai giovani socialisti "eretici" come Giuliano Pischel e Lelio Basso, ar-

ricchito di venature neo-kantiane e non disgiunto – come in Piero Gobetti – da una buona dose di vitalismo, rappresentava la reazione più forte e radicale alla crisi sia del "socialismo della cattedra" di matrice austro-tedesca, sia del socialismo umanitario di matrice turatiana. Nell'articolo *Antitesi di due generazioni socialiste*, pubblicato sul «Quarto Stato» alla fine del 1926, Pischel formulava infatti bilancio fortemente critico sulla vecchia generazione socialista e nel complesso su tutta la classe dirigente italiana prefascista (durissimo e chiaramente ispirato a Salvemini il giudizio su Giovanni Giolitti e la sua politica "corruttrice"). Il reiterato richiamo alla Riforma, in questo contesto, rappresentava l'opzione per un impegno politico individuale e collettivo dai forti connotati etici e spirituali, al di fuori di ogni ortodossia, di ogni "chiesa" o gruppo istituzionalizzato, come del resto dimostrano due brevi articoli di carattere storico – fra loro speculari – pubblicati entrambi su «Conscientia» nell'estate del 1926, che anticipano alcuni temi presenti nel più ampio saggio su *Il Regno degli anabattisti*, pubblicato in volume nel 1927 dalla casa editrice «Doxa», con introduzione dello stesso Giuseppe Gangale.

Nel primo articolo, *Note sullo spirito trentino*, Giuliano Pischel traccia un quadro del Trentino piuttosto desolante, sia dal punto di vista religioso che sociale, descrivendolo come arretrato, conservatore e tradizionalista, refrattario ad ogni novità, soprattutto in campo religioso. Il Cristianesimo vi era penetrato tardi e con difficoltà e si era affermato solo grazie alla signoria dei principi ecclesiastici; qualche seguace aveva avuto, nel XIV secolo, Fra Dolcino, soprattutto nella zona di Arco, ma il movimento si era presto estinto; la stessa Riforma protestante non vi si era diffusa, salvo la breve fase della ribellione contadina in Valsugana e Val di Non; i pochi nuclei di minatori protestanti provenienti dal Tirolo erano rimasti isolati in alta Val di Fersina. Il Concilio di Trento aveva quindi segnato «il tramonto d'ogni fermento e d'ogni ribellione» (p. 147), inducendo fra l'altro Jacopo Aconcio, «uno dei primi protestanti italiani», a prendere la via dell'esilio. Il giudizio formulato da Pischel sul periodo successivo non è meno severo: le accademie seicentesche e settecentesche di Trento e Rovereto non furono che ombre; il solo Girolamo Tartarotti riuscì ad emergere – ma fu perseguitato anche dopo la morte – per le sue battaglie illuministiche contro la stregoneria ed i falsi santi; né la paternalistica dominazione asburgica si dimostrò particolarmente illuminata. Solo alcune figure di patrioti emergono fra Ottocento e Novecento, il più coraggioso dei quali, Cesare Battisti, prima di morire impiccato fu osteggiato in tutti i modi dai gruppi conservatori locali.

Nel secondo articolo, *Vita di Jacopo Aconcio*, Pischel delinea quindi il profilo di quel primo «protestante alla corte del cardinal Madruzzo» di cui aveva fatto breve cenno nell'articolo precedente. Il giurista Jacopo Aconcio, che aveva personalmente seguito le prime fasi del Concilio tridentino, era infatti una delle poche personalità trentine del XVI secolo che avevano saputo sottrarsi al conformismo religioso dominante per aderire, seppure inizialmente in forma coperta e "nicodemitica", agli ideali della Riforma. La sua fuga a Ginevra, dove nel 1558 pubblicherà l'opera *De methodo*, e poi il suo vagare per l'Europa protestante, da Strasburgo a Londra, ne fanno – agli occhi del giovane Pischel – una sorta di eroe

incompreso. Spirito libero e fuori da ogni ortodossia, ovunque Aconcio si farà «banditore della tolleranza e della libertà religiosa» attirando su di sé le critiche e le accuse di cattolici e protestanti.

Assai più interessante, ai nostri occhi – e concreta testimonianza del fecondo incontro fra il giovane trentino e il fondatore di «Conscientia» –, è il volumetto sul *Regno degli anabattisti*, pubblicato da Giuliano Pischel nel 1927, con un'introduzione di Giuseppe Gangale nella quale si definiva lo spirito anabattista come «principio autocritico della Riforma protestante», individuando nella dicotomia fra «Chiesa soggettiva» e «Chiesa oggettiva» il nodo centrale della prima grande frattura interna alla Riforma. Gangale faceva inoltre risalire all'anabattismo «anche la cultura moderna nelle sue spaventose crisi religiose che pur sono indice d'una vitale dialettica. L'illuminismo, il deismo e tutte le forme di religiosità autonoma dalle Chiese stabilite, sorte in Olanda, in Germania, in Inghilterra sono di spirito anabattista» (p. 176). Quanto al saggio storico di Pischel, sebbene la narrazione sia condotta in maniera avvincente, in verità non vi si trovano elementi di grande novità sul piano storiografico. Il testo si mantiene su di un piano piuttosto descrittivo, facendo tesoro di studi precedenti e raccogliendo (ma non sviluppando più di tanto) spunti presenti nelle opere di Engels, di Kautsky e di Dilthey, oltre che nel fondamentale lavoro di Friedrich von Bezold su *La Riforma in Germania*. È però interessante collocare questo scritto nel contesto culturale e politico di quei drammatici anni, a breve distanza dal delitto Matteotti e dalla dura risposta del regime fascista, che aveva ormai travolto i partiti d'opposizione, divisi e impotenti. Il saggio va dunque letto, soprattutto, come metafora della situazione italiana del 1927, con i fascisti ormai al potere, una sinistra tradizionale annichilita o complice ed una minoranza irriducibile di «spiriti liberi» (come gli anabattisti, appunto) disponibili a proseguire la lotta a tutti i costi e pronti, grazie alla loro fede, a risorgere dalle ceneri. In polemica con un consistente filone della storiografia marxista (e con lo stesso Engels) Pischel ricorda che la Riforma non può essere letta come fenomeno economico e sociale, ma come fenomeno essenzialmente religioso e spirituale, «opera, dunque, non tanto di epuramento e di riforma delle istituzioni nell'ambito stesso delle istituzioni, quanto di redenzione e di riscatto, opera svuluppantesi non in un ceto chiuso di ecclesiastici ma in tutti i fedeli» (p. 177). La dicotomia fra "vecchio" e "nuovo" modo d'intendere la fede (e quindi, in controluce, la politica) percorre tutto il saggio. Dopo aver descritto le condizioni sociali della Germania all'inizio del XVI secolo e l'ambiente delle libere città, come Mühlhausen, con il loro «numeroso proletariato» di tessitori e fabbricatori di panni e con i ricchi borghesi in competizione con i patrizi cittadini, Pischel delinea il profilo dei principali protagonisti, predicatori, profeti, capi militari: in primo luogo il giovane «condottiero» Thomas Müntzer, poi Giovanni di Leida e Giovanni Mathys, Carlostadio e Lutero; infine narra i fatti principali: dalla battaglia per l'affermazione dei *Dodici articoli* dei contadini nel 1525 (ma ricordando che «il fondo della lotta dei contadini è, dunque, una controversia, teologica sull'interpretazione degli Evangeli», p. 171), alla conseguente insurrezione, immediatamente sconfessata da Lutero e duramente repressa dai principi di entrambe le confessioni cristiane; dalla ribellione della città

di Münster – primo tentativo «di attuazione di un regime collettivista sotto la guida di autorità elette dalla comunità stessa» (p. 202), conclusosi però con la «dittatura» di Giovanni di Leida – fino alla drammatica sconfitta finale dei ribelli a Frankenhausen. L'autore – con uno sguardo rivolto alla storia più recente – considera lucidamente le ragioni della debolezza dei ribelli, privi di un programma realizzabile, profondamente divisi fra loro e schiacciati da un lato dal conservatorismo della Chiesa luterana (sostenuta dai principi e dalle oligarchie cittadine) e dall'altro dall'autorità politica e militare dei principi, alleati con la Chiesa cattolica. Degli anabattisti Pischel non nasconde il fanatismo, ma valorizza la fede messianica, tesa ad instaurare un «nuovo ordine», mentre a Lutero attribuisce una «mentalità di piccolo borghese» ed uno «spirito pessimista e profondamente antiprofetico». Non si può non pensare alla tragedia della socialdemocrazia tedesca ed alla repressione dei moti spartachisti leggendo le pagine dedicate alla strage di Frankenhausen: «Con Frankenhausen la Riforma si lava e si macchia nel primo grande bagno di sangue fraterno sgorgato dalla sue stesse tragiche antitesi» (p. 197). Il saggio si conclude con una puntuale riflessione sulla "normalizzazione" politico-religiosa realizzata in Germania dopo il 1622: «Così muore l'anabattismo nella storia civile. Esso rinascerà, altrove, come cultura e come religiosità soggettiva. Ma anche chi voglia arrestare la sua considerazione a quanto fin qui s'è narrato [...] riconoscerà di trovarsi di fronte a un grande – se pur fallito – evento storico verso cui la storia degli storici è stata, finora, matrigna» (p. 214).

L'avventura neo-protestante di Giuliano Pischel, almeno nella sua dimensione pubblica, si conclude nel 1929, con il servizio militare, la laurea ed il ritorno a Rovereto, dove Giuliano abiurerà formalmente la religione cattolica dichiarandosi calvinista, pur non entrando mai a far parte di alcuna comunità protestante organizzata. Dopo aver esercitato per alcuni anni la professione forense a Rovereto, Giuliano si stabilirà definitivamente a Milano nel 1935 e qui inizierà una nuova stagione del suo impegno politico, aderendo prima al movimento antifascista clandestino di "Giustizia e Libertà" e poi al Partito d'Azione e collaborando, coperto dallo pseudonimo di *Pigreco*, con il periodico «Lo Stato moderno» diretto da Mario Paggi. Il volume curato da Giuseppe Ferrandi si conclude con tre brevi articoli di politica, pubblicati fra il 1944 e il 1945, dedicati rispettivamente a *Il problema dei ceti medi* (tema sul quale Pischel ritornerà nel 1946 con un libro, la cui ristampa sarebbe oggi auspicabile sotto molti punti di vista), a *Punti fermi a proposito di socializzazione* e a la *Difesa dello Stato: Difesa dallo Stato*. Negli stessi anni Giuliano riprendeva anche lo studio delle opere di Marx e di Engels, curando una traduzione de *L'ideologia tedesca*, che sarà pubblicata nel 1947, un'edizione de *Il catechismo dei comunisti* di Engels, pubblicata nel 1946 e preparando un volume su *Marx giovane*, che vedrà la luce nel 1948, nel quale compare una delle prime riletture "eretiche" di Marx, comune per molti tratti a quella proposta da Lelio Basso. I temi "gangaliani" degli anni Venti erano ormai lontani, ma l'ispirazione profonda che li aveva animati non era certamente esaurita.

GIAN PAOLO ROMAGNANI

CORRADO IANNINO, *Giuseppe Gangale, Un italiano nel Novecento d'Europa*, con una nota di Vito Barresi, Crotone, edizioni 88900 Res/Series, 1999.

Corrado Iannino, già promotore di numerose iniziative volte a tener desta la memoria di Giuseppe Gangale (1898-1978), ha ora dedicato all'intellettuale calabrese una breve ma densa biografia, destinata alle scuole della provincia di Crotone. Il volumetto è preceduto da una prefazione di Enrico Ferraro, nella quale l'ex segretario di Gangale rievoca la collaborazione – durata quasi dieci anni – al lavoro di scavo linguistico tra gli arberesch di Calabria (pp. 3-6).

Iannino utilizza la cronologia redatta da Ferraro, i lavori del pastore battista Paolo Sanfilippo e la ricca e documentata biografia pubblicata dalla seconda moglie di Gangale, Margarita Uffer. Egli tuttavia non ha soltanto compiuto una meritoria opera di sintesi, ma ha anche cercato di dare il più possibile la parola a quanti hanno conosciuto Gangale: accanto a quelle già menzionate, troviamo le testimonianze di Giovanni Miegge, di Carlo Gay, del poeta e letterato calabrese – di fede evangelica – Ernesto Puzzanghera, di Lietta Pascal ed altre, non ancora note, come quelle di Giulio Peta, di Caraffa, o di mons. Terminelli, parroco di Cirò Marina, la cui madre fu compagna di scuola di Gangale. Apprendiamo ad esempio che nel 1922 il futuro direttore di «Conscientia», da poco laureato in Filosofia a Firenze, ricevette la proposta di aprire una scuola di istruzione secondaria nel suo paese natale, a Cirò, ma – fatto che non sorprende – declinò l'offerta. Ben altri erano i suoi progetti e le sue aspirazioni.

Iannino ricava nuovi elementi anche da racconti e poesie autobiografici, scritti originariamente in arbresch, danese o romancio, tutti tradotti in italiano dalla signora Uffer e in parte inediti. In un brano del 1943, originariamente in romancio, si legge del primo incontro di Gangale con il mondo calabro-albanese, avvenuto mentre egli era in compagnia dello zio guardaboschi, il quale rinunciò a multare due contadine albanesi sorprese a raccogliere legna (pp. 13-14). Per la conoscenza del mondo arberesch il ruolo più importante, prima degli studi al Collegio greco-albanese di San Demetrio Corone, fu svolto da una figura femminile, la fantesca Matresa, anch'essa protagonista di uno dei racconti qui citati.

Il Gangale di Iannino è un «uomo misterioso», che non ama parlare di sé e «soprattutto non ama parlare del suo remoto passato, della sua giovinezza» (p. 8). Eppure, anche i periodi sui quali Gangale «non lascia scritto niente», come la guerra e il servizio militare prestato come sottotenente di fanteria, hanno impresso, a ben guardare, una traccia profonda nella sua riflessione. La condotta eroica di chi, in guerra, intuiva «oscuramente che l'unica cosa razionale era la più, apparentemente, irrazionale: resistere a ogni costo, senza chiedere a che scopo, come, perché; resistere» diveniva per Gangale metafora della fede che rifiuta ogni compromesso[8].

Nel secondo capitolo, dedicato al periodo tra le due guerre, Iannino individua i momenti salienti dell'attività di Gangale nell'ambito dell'evangelismo italiano, intrecciati con le sue scelte private: il matrimonio con Maddalena De Capua, val-

[8] x. [G. GANGALE], *Chiose. Apologo*, «Conscientia», a. IV, n. 9, 28 febbraio 1925.

dese, l'inizio della collaborazione a «Conscientia», il battesimo nella chiesa battista di piazza in Lucina, l'incarico di condirettore del settimanale evangelico e la svolta che egli vi impresse, l'amicizia con Gobetti e la capacità di attrarre nuovi collaboratori, molti dei quali meridionali (ma tra essi – a p. 40 nota 13 – Iannino inserisce erroneamente Manlio Rossi Doria, forse al posto del filosofo Mario Manlio Rossi).

Iannino sottolinea che fu la scelta antifascista a provocare dapprima i sequestri (più d'uno, sin dal 1925 e non soltanto quello dell'ottobre del 1926, come si legge a p. 31) e poi la chiusura. Quindi la decisione di dar vita a «Doxa», una casa editrice «spesso in anticipo sulla cultura accademica» (p. 32), ma anche un'azienda efficiente, descritta con ammirato stupore da Giovanni Miegge. Il quadro offerto in questo capitolo non ha dichiaratamente pretese di originalità, ma forse la lettura diretta di almeno qualcuno degli scritti gangaliani di argomento filosofico e teologico avrebbe offerto all'autore maggiori spunti di riflessione.

Il terzo capitolo, intitolato «In Germania, Danimarca e Svizzera», ripercorre le tappe dell'esilio volontario. Intellettuale isolato, nonostante l'influenza esercitata su una ristretta cerchia di persone, Gangale non seppe o non volle dar vita ad un vero e proprio gruppo, come testimonia anche la lettera di Lelio Basso a Claudio Pogliano (citata a p. 37). Di qui la decisione, nel 1934, di lasciare l'Italia e di recarsi nella Germania dei suoi filosofi: dal progetto non lo distolse l'incontro in Svizzera con Karl Barth, che non comprese di aver di fronte «un compagno di viaggio e di fede», come avrebbe scritto Carlo Gay, poco dopo la morte di Gangale (citato alle pp. 41-42). In aprile Gangale si recò a Berlino, per perfezionarsi in Filologia classica con Eduard Norden. In estate egli si recò in Olanda per partecipare ad un Congresso organizzato dal Gustav Adolf Verein; secondo Iannino, tale Congresso si sarebbe svolto «dal 23 giugno al 28 giugno, oltre al 27 luglio»; ma la sua fonte, non menzionata, sono due fotografie non facilmente decifrabili conservate nell'archivio privato di Locarno. In tale occasione Gangale pronunciò un discorso contro i Deutsche Christen e fu di conseguenza invitato dal Ministro tedesco dell'Istruzione a non occuparsi più di fatti religiosi e politici. La fonte della notizia del viaggio in Olanda e della presa di posizione contro i Deutsche Christen è la cronologia di Ferraro, basata sulle dichiarazioni dello stesso Gangale e ripresa da Sanfilippo, mentre M. Uffer non vi fa alcun cenno. È tratta da Ferraro anche l'informazione circa la decisione di Gangale – menzionata non solo da Iannino ma anche da Vito Barresi[9] – di frequentare a Tubinga, nel 1935, i «corsi di storia delle religioni arioasiatiche del prof. Hauer, rappresentante della Chiesa hitleriana dei Deutsche Christen», nell'intento di approfondire «il problema dei rapporti tra razza e religioni universalistiche» (p. 43). Il lettore vorrebbe sapere qualcosa di più in merito a questo episodio, del quale né Sanfilippo né Uffer parlano (quest'ultima sulla base di una scelta di metodo, quella di includere nella sua ricostruzione soltanto fatti documentati). Iannino non sembra cogliere la contraddizione con la precedente presa di distanza dai cristiano-tedeschi. La scelta di trasferirsi in Germania, che in alcuni ha suscitato sorpresa o perplessità, è valutata invece con attenzione. Sulla base del-

[9] Sia nel testo della mostra su Gangale, sia in Vito BARRESI, *Il personaggio Gangale*, in *Giuseppe Gangale Pellegrino d'Europa*, 88900 Res Series edizioni, s.d., p. 63.

l'interpretazione di Thamer[10], Iannino afferma che nel 1934 la situazione in Germania era più fluida rispetto a quella italiana, e il consenso al regime non ancora totale: «Gangale non è uno scienziato politico, non si occupa di cronaca politica se non costretto, ha un rapporto intenso e profondo solo con la religione e con la storia. Può, in definitiva, non essersi accorto immediatamente del destino verso il quale si incammina la nazione tedesca» (p. 46). Osteggiato in Italia, Gangale fu invece bene accolto nelle università tedesche: tra il 1935 e il 1936 collaborò con Gerhard Rohlfs a Tubinga, a partire dal comune interesse per i dialetti calabresi; nel 1937 ebbe incarichi a Würzburg, grazie al filologo Adalbert Hämel e lavorò ad Erlangen con Heinrich Kuen, studioso del ladino dolomitico. Iniziò a studiare anche i dialetti minoritari della Scandinavia e dei paesi baltici. Nessun particolare rilievo ha per Iannino la decisione di Gangale di chiedere la cittadinanza tedesca, nel novembre 1938 («di lì a qualche anno, nel 1938, gli si concede pure la cittadinanza»; p. 46), mentre M. Uffer, nella sua biografia del marito, giustifica questo gesto con la necessità di ottenere un documento per uscire legalmente dalla Germania, dopo che, nel 1936, il governo fascista aveva ritirato all'esule il passaporto, a causa del rifiuto di collaborare alla propaganda per la guerra d'Etiopia[11]. In un colloquio con Lietta Pascal, avvenuto all'inizio del gennaio 1977[12], Gangale avrebbe invece dichiarato di essere stato privato del passaporto dopo la partecipazione al Congresso teologico in Olanda e di essere poi riuscito ad «uscire clandestinamente dalla Germania» (una dichiarazione smentita dalla documentazione esistente).

Gangale trascorse l'estate del '39 in Danimarca, Svezia, Finlandia; avrebbe voluto trasferirsi in Finlandia, ma lo scoppio della seconda guerra mondiale e la chiusura delle frontiere lo costrinse a modificare i suoi progetti e a stabilirsi in Danimarca. La ricostruzione del periodo danese (dal novembre 1939 all'agosto 1943) e del successivo soggiorno in Svizzera (1943-1949) è quasi interamente basata sulla cronologia di Ferraro, sul racconto di M. Uffer e in parte su documenti tratti dall'archivio di quest'ultima (ma senza che sia precisata di volta in volta la fonte). Ad Aarhus e a Copenaghen Gangale fu dapprima lettore di italiano, poi tenne corsi di retoromancio. Dopo una nuova ammonizione del governo tedesco, nell'estate del 1943 egli decise di lasciare la Danimarca, grazie ad un sussidio ottenuto per compiere ricerche sui dialetti romanci nei Grigioni. Su questi anni Iannino utilizza una conferenza, *Parola e Fede nel Grigioni Romancio*, tenuta da Gangale nell'autunno

[10] Cfr. Hans-Ulrich THAMER, *Verführung und Gewalt. Deutschland 1933-1945*, Siedler, Berlin, 1986, trad. it. di Joachim Landkammer con il titolo *Il Terzo Reich*, Il Mulino, Bologna, 1993.

[11] Cfr. Margarita UFFER, *Ein Leben im Dienste der Minderheiten*, Terra Grischuna Buchverlag, Chur, 1986, p. 94. Presso l'Archivio di Stato di Roma esiste un carteggio, che Iannino non ha consultato, tra il console italiano a Stoccarda e il Ministero degli Interni (ACS PS A1 1936 b.25) occasionato dal conferimento a Gangale dell'incarico di lettore all'Università di Tubinga, ove però non si leggono riferimenti all'atteggiamento nei confronti della campagna d'Etiopia.

[12] Il contenuto del colloquio sarebbe stato reso noto su «L'Eco delle Valli Valdesi» il 16.6.1978, poco dopo la morte di Gangale, con la precisazione che lo studioso non aveva consentito di prendere appunti né di pubblicare l'intervista.

del 1944, ma non cita il suo importante resoconto autobiografico *Bericht über meine Sprachuntersuchungen im rätoromanischglotten Gebiet in den Jahren 1943-49*[13].

Nel corso della sua indagine, Gangale scoprì che i romanci erano «religiosamente insensibili» ed attribuì le cause della perdita del sentimento religioso al liberalismo, che «ha rubato alla Chiesa il suo contenuto e il suo potere di lotta, alla cultura le sue tradizioni e al linguaggio le parole corrispondenti a questa cultura» e al «tedesco che si è infiltrato dalla Svizzera settentrionale» determinando l'insorgere del bilinguismo e di un complesso di inferiorità tra i Romanci, che «pensano alla loro lingua come ad una povera parlata di contadini» (pp. 51-52). Sebbene avesse lo statuto di emigrante, Gangale riuscì a istituire in numerosi villaggi della Sutselva le «scolettas», scuole materne nelle quali i bambini parlavano soltanto romancio e diede inoltre vita ad una rivista letteraria, «Felna», alla quale collaborava, con altri, anche Margarita Uffer. Suscitò però anche invidie e ostilità[14] e divenne più difficile rinnovare il permesso di soggiorno, al punto che nel 1949 decise di tornare in Danimarca. Qui riprese inizialmente l'insegnamento del romancio, ma nel 1954 iniziò a collaborare con Louis Hjelmslev nell'insegnamento dell'albanese a Copenaghen. Si trattò di una svolta, perché il nuovo incarico lo spinse a ritornare, dopo tanti anni, in Calabria per nuove ricerche. Alla nuova fase è dedicato il quarto capitolo della biografia di Iannino, nel quale si sottolineano le difficoltà – l'insediamento albanese sul territorio era meno compatto di quello dei romanci nei Grigioni e alcune comunità, ad Andali e Marcedusa soprattutto, erano in serio pericolo – ma anche i successi: il ritrovamento di alcuni manoscritti di De Rada considerati perduti, l'affidamento della sezione albanologica della Biblioteca di Copenaghen e soprattutto la nascita del «Centro Greco-Albanese di Glottologia» di Crotone, una scuola-laboratorio che promosse iniziative a livello universitario, ma che si proponeva soprattutto di salvare l'arbresch come lingua parlata.

Nel capitolo conclusivo è ricordato il corso tenuto alla fine del 1977 presso la Facoltà Valdese di Teologia, una «Introduzione a una teoria del linguaggio religioso». Iannino cita l'intervista a Lietta Pascal alterando però il senso di una delle risposte di Gangale. Nel testo infatti si legge: «Le Chiese storiche, tutte, indistintamente, mi dice, non hanno futuro. Ciò che ha futuro sono i movimenti popolari, tipo i Pentecostali, i movimenti settari. Quelli fanno presa sul popolo e quindi hanno un avvenire». Secondo Iannino, Gangale avrebbe detto invece che «le uniche chiese che hanno un futuro sono quelle che si rifanno ai movimenti popolari e che al popolo danno quella presenza e quella testimonianza di cui esso ha bisogno» – una definizione che sembra evocare le adunate oceaniche promosse dall'attuale

[13] In «Annalas da la Societad Retorumantscha», n. 109 (1996), pp. 27-48.

[14] Certo non da parte della Gestapo, come si legge a p. 57, visto che la Svizzera non soltanto era un Paese neutrale, ma offrì anche riparo a molti perseguitati. In realtà l'affermazione di Iannino è frutto del fraintendimento del contenuto di una lettera in danese indirizzata da Gangale al professore danese Andreas Blinkenberg, in data 30 maggio 1945, tradotta in tedesco nel suo libro da M. Uffer: in essa lo studioso calabrese si scusa per aver diradato i contatti durante la guerra, «poiché io ero un emigrante e non volevo che la Gestapo dovesse avere sospetti su di Lei a causa di uno scambio di lettere con un emigrante» (UFFER, op. cit., p. 165).

pontificato – e che «le chiese *evangeliche* storiche non hanno più alcun futuro» (p. 85, corsivo mio).

Il capitolo ripercorre anche gli ultimi mesi della vita di Gangale: la morte di Maddalena De Capua nel dicembre 1977, la malattia, le nozze con Margarita Uffer, cattolica, in una cappella che nell'immaginazione di Iannino diventa addirittura la cappella di famiglia della sposa, l'aggravamento delle condizioni di salute dello studioso, il trasferimento da Crotone a Muralto, in Svizzera, e la morte, avvenuta il 13 maggio 1978.

In appendice a quella che viene chiamata «Historia vitae» vengono pubblicate anche due interviste inedite rilasciate a Carmine Talarico per Radio Macondo, nel 1977, la prima su «L'insegnamento della lingua albanese nell'età prescolare», la seconda su «Le minoranze etniche nello scenario della nuova Europa», particolarmente interessante perché in essa Gangale passa in rassegna i movimenti autonomistici di tutta Europa e prevede significativi cambiamenti delle carte geografiche, specie nella penisola balcanica.

Chiude il volume un contributo di Vito Barresi sull'eredità culturale di Gangale, nel quale ha grande rilievo la figura di Margarita Uffer, dapprima collaboratrice, poi custode di un'eredità spirituale. Se per Iannino Gangale fu un «aristocratico intransigente che amò e capì il popolo» (p. 88), per Barresi egli ha sollevato «la questione del rapporto tra comunità e nazione» nell'epoca della globalizzazione (p. 133). E conclude con un «esame critico» di quello che definisce il «pregiudizio anticattolico del Gangale», rinviando a Curzio Malaparte, che avrebbe smascherato con la sua polemica contro il direttore di «Conscientia» «possibili quanto dissimulati contatti tra guelfi e ghibellini» (p. 134 e nota 9 a p. 136). Ma Barresi non spiega perché questa dovrebbe essere una prova dell'avvicinamento di Gangale al cattolicesimo, ipotesi alla quale egli sembra più di una volta alludere[15].

La lettura del volume dedicato a Gangale è utile soprattutto per i numerosi elementi inediti che esso contiene. Tuttavia, a causa dei numerosi errori, non soddisfa all'esigenza di uno studio documentato e scientifico sulla figura di Giuseppe Gangale.

ANNA STRUMIA

[15] Ad esempio, a p. 123 Barresi attribuisce indebitamente a M. Uffer l'affermazione secondo cui Gangale avrebbe acquistato ad una fiera un crocefisso, che in realtà gli venne offerto in dono da una donna del sud.

## Una giornata di studi su Giorgio Spini

*Tradizione protestante e ricerca storica. L'impegno intellettuale di Giorgio Spini* (Giornata di studio; Torino, 8 novembre 1996), a cura di A.E. BALDINI e M. FIRPO, Firenze, Leo S. Olschki, 1998 (Fondazione Luigi Firpo - Centro di studi sul pensiero politico / studi e testi, 8), pp. 180.

A distanza di sei anni dal fascicolo monografico del «Bollettino della Società di Studi Valdesi» (n. 170, 1992: con contributi di G. Ricuperati, L. Valz Mannucci, A. Galante Garrone, G. Bouchard, G. Spini) dedicato all'opera storiografica di Giorgio Spini, ora un nuovo e stimolante volume torna a soffermarsi sull'itinerario intellettuale del grande storico fiorentino. Pubblicato dalla "Fondazione Luigi Firpo" per i tipi di Leo Olschki, il volume raccoglie gli atti della giornata di studio tenuta presso la Fondazione torinese l'8 novembre 1996, in occasione dell'ottantesimo compleanno di Spini. Sette densi contributi ripercorrono i principali filoni della ricerca spiniana: dal gusto per la "storia generale" e per la narrazione dei grandi quadri d'insieme (Giuseppe Ricuperati), agli interessi più specifici (coltivati in gioventù, ma sviluppati a più riprese fino ad anni recenti) per la Toscana Medicea (Cesare Vasoli); dall'attenzione privilegiata per un secolo affascinante e contraddittorio come il Seicento (Vittor Ivo Comparato), alla "scoperta" della storia americana (Tiziano Bonazzi); dalle grandi ricerche monografiche sulla storia del Risorgimento (Francesco Traniello), a quelle più recenti sulle origini del socialismo (Bruno Bongiovanni), il tutto attraverso un solido filo conduttore rappresentato dalla ricerca del "fattore protestante" nella storia (Emidio Campi). Il volume si chiude con una riflessione conclusiva dello stesso Spini e con un'utilissima bibliografia dei suoi scritti (a cura di Aldo Landi, Rita Mazzei e Carla Sodini) aggiornata a tutto il 1997 e comprensiva di 895 titoli. Esaminando i molteplici aspetti dell'opera dello storico fiorentino – opera sempre attraversata da una passione civile non disgiunta dalla testimonianza di fede – i sette autori tracciano al tempo stesso un bilancio degli studi di storia politica, intellettuale e religiosa dell'ultimo mezzo secolo.

Un profondo conoscitore della storia del Rinascimento come Cesare Vasoli affronta ad esempio uno dei filoni dell'opera di Spini meno noti al grande pubblico: quello relativo al Granducato mediceo nell'età di Cosimo I, al quale lo storico toscano aveva dedicato la tesi di laurea (suggerita da Niccolò Rodolico) ed alcuni saggi comparsi fra il 1939 e il 1940, prima del libro d'esordio su *Cosimo I de' Medici e l'indipendenza del Principato mediceo*, pubblicato nel 1945 e a sua volta preceduto nel 1940 dal libro sull'"eretico" fiorentino Antonio Brucioli. Storia politica e storia religiosa s'intrecciano dunque nell'opera di Spini fin dagli esordi e percorrono costantemente anche i suoi successivi studi sulla Toscana del Cinquecento, come dimostrano i saggi degli anni Sessanta e Settanta – ora finalmente raccolti in volume – sulla personalità politica e religiosa di Michelangelo Buonarroti e sui rapporti fra arti figurative, architettura e potere politico nella Firenze medicea.

La monografia su Cosimo I (ripubblicata ed aggiornata nel 1980) risente indubbiamente del modello chabodiano, ma se ne distacca originalmente trasformandosi in un magistrale studio sui meccanismi del potere. La costituzione nel 1534 del principato cosimiano sulle ceneri della gloriosa Repubblica fiorentina è infatti per Spini un «esempio da manuale» di «presa di potere allo stato puro» (Vasoli, p. 59). Una lezione piuttosto istruttiva per un giovane intellettuale antifascista, appena uscito dall'esperienza della lotta di Liberazione.

Il denso contributo di Giuseppe Ricuperati (l'unico fra gli autori del volume ad aver partecipato anche all'incontro di Torre Pellice del 1991, i cui atti sono pubblicati nel citato fascicolo monografico del «Bollettino della Società di Studi Valdesi») è invece dedicato ad *Archetipi e problemi della storia "generale"*, ossia a quell'intricato nodo di questioni metodologiche e storiografiche connesse con la composizione di un'opera di sintesi storica. Lo storico torinese, che nel 1991 si era occupato della *Ricerca dei libertini* (1950) – non nascondendo un dissenso di fondo con l'interpretazione proposta da Spini in quel grande libro – concentra qui la sua attenzione sulla celebre *Storia dell'età moderna* – pubblicata in una prima edizione nel 1960 e poi nella "Piccola Biblioteca Einaudi" nel 1965 – sulla quale si sono formate almeno tre generazioni di studenti universitari e che per quasi quarant'anni ha rappresentato una delle più felici e limpide opere d'insieme sull'età moderna. Distinguendo nettamente la sintesi spiniana dalle storie universali "senza problema", deprecate da Croce (per il quale la storia era sempre "storia particolare"), Ricuperati la colloca nel contesto culturale dei primi anni Sessanta – tra la fine della "Guerra Fredda" e la "Grande Frontiera" kennediana – mettendone in luce le componenti più originali: innanzitutto la duplice matrice protestante e "azionista", poi la netta presa di distanza dalla periodizzazione dominante fino agli anni Sessanta (e ribadita ancora da Federico Chabod) che vedeva nel Rinascimento piuttosto che nella Riforma la matrice della modernità, e ancora: il superamento dell'italocentrismo e dell'eurocentrismo a favore di una nuova dimensione "occidentale" in senso lato (comprensiva, quantomeno, del continente americano). Pur ribadendo la critica – già rivolta a Spini nel 1991 – di aver sostanzialmente sottovalutato il Settecento riformatore e l'Illuminismo e di aver «spezzato in maniera innaturale» il XVIII secolo, interrompendo la narrazione al 1663, alla soglia della grande stagione delle riforme, Ricuperati riconosce nell'approccio spiniano alla storia generale una chiara ispirazione "neo-illuminista" (oltre che protestante) che gli ha consentito sempre di risolvere laicamente la dimensione religiosa in quella politica, regalandoci una «storia politica animata dal problema religioso come fenomeno insieme religioso e secolare» (Ricuperati, p. 27). Ricuperati – da sempre interessato a temi e questioni di storia della storiografia – pone quindi in relazione la sintesi di Spini con le più importanti "storie universali" ideate e pubblicate nel Novecento europeo: dai modelli tedeschi di W. Goetz e F. Kern, a quello francese collettivo de *L'évolution de l'humanité* diretta da H. Berr, fino alle grandi imprese individuali come quella di C. Barbagallo (1933-1946) o di H. Pirenne (1944-1956), per mostrare come lo studioso fiorentino abbia saputo sfidare, da solo, «un intreccio di ca-

tegorie di spazio e di tempo lunghissime» (Ricuperati, p. 20), proponendo un «nuovo modello di storia *civile*» non certo privo di problemi.

Emidio Campi – che con Spini condivide la fede evangelica – si sofferma invece su quello che sembra essere il tratto distintivo e l'elemento più originale della proposta storiografica dello storico fiorentino: il ruolo del "fattore protestante" (più che della "tradizione" protestante, come suona il titolo del volume) nella storia europea. In questa prospettiva si può meglio individuare il nitido filo rosso che unisce una grande sintesi come la *Storia dell'età moderna* (1965), alle monografie di ricerca: da *Risorgimento e protestanti* (1956), all'*Autobiografia della giovane America* (1968), fino a *Le origini del socialismo* (1992). Paradossalmente, però, lo storico italiano che più di altri ha posto la Riforma protestante al centro della sua attenzione, facendone – per molti aspetti – una chiave di lettura della modernità (ma non identificandola mai *tout court* con la modernità), si è occupato abbastanza poco, nelle sue ricerche, del "secolo della Riforma", preferendo di gran lunga il secolo successivo. Come mostra anche Vittor Ivo Comparato nel suo contributo, Giorgio Spini è stato e resta un grandissimo studioso del Seicento in tutte le sue sfaccettature: dal libertinismo italiano a Galileo Galilei, dai Puritani inglesi ai Padri Pellegrini. Il Seicento è per lui il secolo chiave, nel quale – consolidatasi la presenza protestante nel Vecchio Mondo – incomincia a svilupparsi quella «riforma nella Riforma» che egli distingue nettamente dalla hazardiana «crisi della coscienza europea» e che condurrà successivamente al pietismo in Germania, all'arminianesimo in Olanda, e al metodismo ed al risveglio evangelico nel mondo inglese. Al tempo stesso, nel Nuovo Mondo, si pongono le basi per un esperimento sociale e politico nuovo dal quale sorgeranno gli Stati Uniti d'America che per Spini sono il più grande modello politico di democrazia repubblicana (nato su basi puritane) mai concretizzatosi al mondo. Il puritanesimo, fuori dalla sfera religiosa, si traduce infatti in «un programma di democrazia politica, in cui sono però rispecchiate anche istanze di giustizia sociale e di emancipazione delle classi subalterne della società» (Comparato, p. 76). Ed è precisamente nel puritanesimo americano che egli individua il nesso più forte tra religione e politica ed il momento più forte di unità/distanza fra Vecchio e Nuovo Mondo. Nei suoi numerosi ed ormai classici saggi sull'America puritana e soprattutto nel volume del 1968 *Autobiografia della giovane America*, Giorgio Spini riconduce infatti sempre la storia della società e della cultura americana alla sua radice profondamente religiosa, liberandola, per così dire, dalla "ipoteca" illuminista. L'analisi di Campi conferma, del resto, quel "salto" del XVIII secolo già segnalato da Ricuperati nell'opera di Spini. Grande studioso sia del XVII che del XIX secolo, egli si occuperà sempre poco e un po' di malavoglia di un Settecento che non gli è congeniale proprio perché quella dimensione religiosa (il "fattore protestante") che egli segue con lucida passione nei due secoli precedenti ed in quello seguente, vi appare sfocata e di difficile lettura, soprattutto quando si manifesta nella teologia illuminista, o nel cosiddetto "socinianesimo" ginevrino contro il quale reagiranno i "mômiers" nel primo Ottocento.

Sebbene Giorgio Spini non abbia dedicato ricerche specifiche alla Riforma, è stato però un grande suscitatore di interesse per la Riforma, come dimostrano fra l'altro la sua costante presenza ai convegni storici di Torre Pellice e l'impresa del "Corpus Reformatorum Italicorum" da lui avviata insieme con Luigi Firpo e Cesare Vasoli. Per meglio chiarire la posizione di Spini nei confronti della storiografia italiana sulla Riforma, Campi ricorda qui le ragioni del suo sostanziale dissenso con l'interpretazione data della Riforma italiana da Delio Cantimori, studioso grandissimo, ma attento soprattutto alla dimensione dell'"eterodossia". Per Giorgio Spini i veri "eretici italiani" non sono tanto gli antitrinitari ed i sociniani inseguiti da Cantimori nella loro diaspora europea e da lui (allievo di Giovanni Gentile, poi convertito al marxismo) visti come gli anticipatori di una successiva dissoluzione del cristianesimo in una cultura immanentistica, ma sono coloro i quali aderirono alla Riforma nella sua espressione più ortodossa e per questo rimasero come punti fermi nella cultura protestante occidentale. Sono gli Zanchi, i Vermigli, i Tremelli, esuli in Europa, ma riletti a distanza di oltre un secolo dai Padri Pellegrini americani. L'attenzione di Spini per i cosiddetti "ortodossi" – che rappresentano la terza generazione della Riforma, quella attiva nella prima metà del Seicento – viene messa in luce molto bene da Emidio Campi il quale ricorda come essi «furono non solo degli stupendi ragionatori e abilissimi controversisti, ma parteciparono direttamente agli avvenimenti e alle lotte del tempo, furono i protagonisti delle resistenza alla potenza gigantesca delle monarchie della Spagna e del Re Sole» (Campi, p. 38). E infatti, l'ortodossia protestante viene da Spini colta proprio nel suo «strettissimo nesso con la vita economica, politica, culturale del tempo (...). L'apporto specifico di Spini all'indagine del protestantesimo secentesco e settecentesco si colloca tuttavia non sul terreno dell'ortodossia bensì del puritanesimo, un campo di studi ancora relativamente poco frequentato dagli storici italiani sia per evidenti ragioni di competenza storiografica sia per il prevalere di antichi pregiudizi» (Campi, pp. 38-39).

A Vittor Ivo Comparato – al quale si deve, fra l'altro, la *Presentazione* alla raccolta di saggi spiniani *Barocco e Puritani*, pubblicata nel 1991 – tocca il non facile compito di affrontare il rapporto fra Spini e "l'età barocca", o, per meglio dire, il XVII secolo. Comparato stesso osserva infatti che «Barocco non è una categoria storiografica molto usata da Giorgio Spini» (Comparato, p. 67) che preferisce sempre definire il XVII secolo sulla base di categorie "europee" ed "atlantiche". Ecco dunque il "secolo dell'Olandese"– secondo una felice definizione adottata nel suo manuale – oppure il "secolo dell'Inghilterra". Comparato considera inoltre la proposta di periodizzazione dell'età barocca proposta dallo storico fiorentino nella sua sintesi di storia moderna: compresa fra il 1598 (data che, con la pace di Vervins tra Francia e Spagna e con l'Editto di Nantes, segna il passaggio dall'età di Filippo II a quella di Enrico IV, ossia dalle guerre di religione alla tolleranza) e il 1661 (data che coincide con la fine della repubblica puritana in Inghilterra e con la presa del potere da parte di Luigi XIV in Francia). Anche in questo caso la dimensione politica e quella religiosa sono strettamente intrecciate. Comparato tenta dunque di individuare il filo conduttore che lega la maggior parte delle ricerche dedicate da

Spini al XVII secolo, a partire dalla coppia antitetica “Barocco><Puritani” – chiave di lettura per individuare il divaricarsi di due Europe – e da un riesame delle coordinate storiografiche de *La ricerca dei libertini* (1950), che sottintendono – anche in questo caso – un’antitesi netta fra *città celeste* e *città terrena* nella cultura della Controriforma, cultura della quale – per Spini – il libertinismo irreligioso non è che una delle tante facce. È noto, del resto, che per Giorgio Spini il mondo moderno non nasce dal libertinismo, bensì dalla Riforma e dalla rivoluzione puritana. In questo quadro, personalità come Giordano Bruno, Tommaso Campanella, Galileo Galilei, Giulio Cesare Vanini, sono tutte egualmente figlie della Controriforma, mentre i puritani inglesi, i borghesi di Amsterdam, i Padri Pellegrini, sono figli di un mondo diverso e nuovo. Lo stesso Paolo Sarpi, frate servita di Venezia, ma “anglofilo” e strenuo oppositore della Curia Romana, emerge dalle pagine di Spini come il campione mancato di una “Italia libera” (e riformata) con centro a Venezia.

Allo Spini “americano” e studioso del puritanesimo è dedicato il contributo di Tiziano Bonazzi che ricorda con partecipazione la battaglie pionieristiche condotte dallo storico fiorentino per introdurre la storia americana nei programmi universitari e, più in generale, per avvicinare all’Italia il mondo e la cultura americana, sulla quale, tra gli anni Cinquanta e Settanta, pesava una forte diffidenza alimentata da un lato dalla cultura cattolica e dall’altro dalla cultura marxista. A questo riguardo Bonazzi ricorda, accanto ai saggi storiografici più importanti e noti, sulla storiografia puritana della Nuova Inghilterra, anche un libretto meno noto e per molti aspetti pionieristico, intitolato *America 1962*, nel quale Spini – avanzando controcorrente acute critiche all’amministrazione Kennedy – “scopriva” fra l’altro, già all’inizio degli anni sessanta, la *New Left* americana, i movimenti per i diritti civili, il movimento dei neri, i gruppi studenteschi, che l’opinione pubblica italiana avrebbe a sua volta scoperto cinque o sei anni dopo. In un continente di pionieri, uno storico come Spini non poteva che farsi pioniere egli stesso. Lavorando nelle grandi biblioteche universitarie della “Nuova Inghilterra”, fondate dal Padri Pellegrini, egli aveva infatti scoperto, alla fine degli anni Cinquanta, alcune interessantissime ed inattese presenze di echi italiani (e addirittura valdesi). Di qui i primi saggi storiografici pubblicati fra il 1959 e il 1961, dai quali avrebbe preso l’avvio quel grande progetto di ricerca sfociato, quasi dieci anni dopo, nell’*Autobiografia della giovane America* (1968) che non è solo un libro di storia della storiografia, ma – come osserva Bonazzi – una complessa storia della «formazione della coscienza della propria identità storica» (Bonazzi, p. 184) da parte del popolo americano. Matrice puritana e sensibilità democratica si fondono in uno straordinario amalgama capace di dotare di un profondo senso di sé un intero popolo sostanzialmente privo di radici e di memoria. Perseguitati in patria come gli antichi ebrei, anche i dissidenti inglesi, dopo aver stabilito fra loro e di fronte a Dio un solenne patto, avevano trovato una nuova “Terra Promessa” dove vivere in libertà. L’Antico Testamento, e soprattutto la rilettura dell’*Esodo*, era divenuta così una delle chiavi di lettura della storia americana: “Nuova Israele” e non solo “Nuova Inghilterra”. I valdesi, che a loro volta avevano saputo resistere ed ancora resistevano alle persecuzioni, diventavano in questo contesto un simbolo fortemente evocativo per i

Puritani dissidenti della "Nuova Inghilterra". Il testo della *Histoire des Vaudois* di J. Perrin (1618) viene riletto venticinque anni dopo dai dissidenti americani come espressione della libertà di coscienza contro ogni istituzione.

Bruno Bongiovanni concentra la sua attenzione sul volume *Le origini del socialismo*, pubblicato nel 1992, che rappresenta una delle più recenti fatiche di Giorgio Spini, ma che condensa le riflessioni scaturite da oltre mezzo secolo di ricerca e da una lontana discussione con Franco Venturi. Il socialismo che interessa a Spini non è quello marxista, bensì quello "prima del socialismo", ossia anteriore al XIX secolo ed alla nascita di movimenti politici organizzati. La ricerca spiniana segue innanzitutto la storia del pensiero utopistico – da Platone a Thomas More – per poi concentrarsi soprattutto sul pensiero della Riforma nelle sue componenti più radicali, come gli Anabattisti, che tentano di risolvere l'attesa evangelica del Regno di Dio nell'obiettivo di realizzare in terra la comunità dei santi. Dalla Riforma alla Rivoluzione inglese, attraverso i programmi del settarismo di matrice puritana, con le sue propaggini oltre Oceano, fino alle utopie comuniste settecentesche ed ai socialisti utopisti del primo Ottocento come Fourier e Owen che aprono la strada al socialismo ricardiano. Socialismo, per Spini, è innanzitutto spinta egualitaria, messa in moto dalla conquista della libertà religiosa e dall'affermazione del sacerdozio universale. Il socialismo così inteso, quindi, non è tanto «il frutto postumo del cosiddetto capitalismo, ma una componente in qualche modo *perennis* di quel viluppo di fattori che (...) si continuerà a definire in modo generico e convenzionale *modernità*» (Bongiovanni, p. 91), "Socialismo" e "capitalismo" sono infatti considerati da Spini – al di fuori di ogni ortodossia marxista – come fratelli gemelli, conviventi ed in eterna lotta: «non ci sarà mai il giorno in cui si potrà parlare di socialismo realizzato – scrive infatti Spini, echeggiando il vecchio Berstein –. Il socialismo è una linea, è un ideale, è una dialettica». Giustamente, chiosa Bongiovanni: «L'etica protestante e lo spirito del socialismo: così potrebbe essere intitolata, in contrasto con l'unilateralità della lettura weberiana delle origini del capitalismo, una buona parte dell'indagine di Spini sulle origini del socialismo stesso» (Bongiovanni, p. 97). Del resto, a coloro i quali – e non sono stati pochi nell'ultimo decennio – hanno voluto individuare la matrice dei totalitarismi del Novecento nelle idee socialiste e nella volontà di costruire un "regno di Dio senza Dio", Spini oppone la sua idea di socialismo e di religione non conformista, unico vero antidoto contro ogni fanatismo e totalitarismo.

L'analisi di un altro capolavoro di Giorgio Spini, *Risorgimento e protestanti* (1956), è affidata in questo volume ad un acuto e sensibile studioso cattolico come Francesco Traniello il quale colloca il libro nella temperie storiografica di quel 1956 in cui vide la luce. L'anno della prima grande crisi del mondo comunista e dell'avvio di un rinnovamento profondo della storiografia del Risorgimento italiano i cui esiti sono dinanzi ai nostri occhi.. Nel 1956 comparivano infatti: il primo volume della sintesi di Giorgio Candeloro, dedicato all'Ottocento; il libro di Ettore Passerin d'Entrèves su Cavour; i primi saggi "anti-gramsciani" di Rosario Romeo; mentre Walter Maturi riprendeva le sue lezioni torinesi sulle *Interpretazioni del Risorgimento* che sarebbero state pubblicate, postume, nel 1962. In questo contesto

un libro come *Risorgimento e protestanti* conteneva una carica innovativa profonda, che forse sfugge, oggi, alle giovani generazioni, proprio perché quei temi sono ormai divenuti senso comune. Traniello ne mette in luce gli elementi di novità: innanzitutto il respiro europeo di una storia del Risorgimento sottratta all'ipoteca nazionalista (e fascista) del cinquantennio precedente; poi la scoperta dell'influenza protestante sul Risorgimento italiano; infine l'affermazione della nuova funzione liberatrice che la religione (non più solo strumento di dominio, ma fede intimamente vissuta) stava assumendo nell'Italia e nell'Europa dell'Ottocento. Da «un'opera così marcatamente polifonica» (Traniello, p. 105) non potevano che emergere da un lato un'idea di protestantesimo come "pluriverso", più che come "universo" e dall'altro un'idea di «Risorgimento come movimento di riforma etico-religiosa radicata nella e alimentata dalla cultura e dai valori del protestantesimo» (Traniello, p. 106).

Le *Considerazioni conclusive* di Giorgio Spini, con le quali si chiude il volume, non rappresentano soltanto un ringraziamento ed una doverosa risposta ai colleghi, ma una sorta di riflessione al tempo stesso storiografica ed autobiografica, ironica e penetrante, nel miglior stile del grande storico fiorentino. Rivelando con la consueta schiettezza le «passioni dello storico», Spini dichiara infatti il debito intellettuale da lui contratto negli anni giovanili con un cattolico "dissidente" come Ernesto Buonaiuti, «incarnazione vivente della spiritualità cristiana» (Spini, p. 109), confessando al tempo stesso la propria incapacità di formulare un giudizio sereno su Giovanni Gentile, «che neppure le peggiori canagliate e pagliacciate del fascismo scossero mai» (Spini, p.110). Venendo al tema centrale dell'incontro torinese, Spini ricorda quindi che il suo rapporto con la Riforma e con la «tradizione protestante» fu mediato, fin dagli anni giovanili, non tanto dalle opere di Lutero o di Calvino, quanto dalla lettura della Bibbia, consegnatagli in mano, come ad ogni evangelico, «perché la legga con i suoi occhi, la mediti con la sua mentalità del secolo XX, e alimenti la sua fede con questa lettura e meditazione "nuove": non con i pensieri e le letture di secoli fa» (Spini, p. 110). La *traditio* biblica tipica della cultura protestante – che Spini contrappone polemicamente all'ignoranza italiana (e tipicamente controriformistica) della Bibbia – lo avrebbe costantemente aiutato anche nel suo lavoro di storico, consentendogli inoltre di leggere con occhi più consapevoli molti testi (da un discorso di Lincoln a una pagina di Locke, dalla *Dichiarazione d'indipendenza* degli Stati Uniti a un'opera di Hegel) che con la Bibbia avevano «qualcosa a che fare». Tutto ciò lo induce a ricordare a tutti – ripensando anche ai propri percorsi di ricerca – che «la storia protestante non è un capitolo aperto e chiuso nel secolo XVI, ma è un capitolo che ha continuato nei secoli» (Spini, pp. 111-112).

GIAN PAOLO ROMAGNANI

# SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE

CLAUDIO GIUNTA, *Letteratura ed eresia nel Duecento italiano: il caso di Matteo Paterino*, «Nuova Rivista di letteratura italiana», III (2000), n. 1, pp. 9-97.

Il codice 445 della Biblioteca Capitolare di Verona è un manoscritto che contiene testi volgari dei primi due secoli della nostra letteratura: la *Vita nova* di Dante, in primo luogo, e diverse liriche di vari autori, soprattutto del Duecento. Ma questo codice è importante anche perché è l'unico testimone che ci tramanda la memoria di un testo e soprattutto di un autore, che, con ogni probabilità non è il primo rimatore padovano in volgare, ma il «primo eretico-poeta della letteratura italiana». Infatti la canzone *Fonte di sapïenza nominato*, indirizzata a Guittone da Arezzo, è attribuita ad un certo Matteo Paterino, il cui nome era stato interpretato come "patevino", ossia proveniente da Padova. L'approfondita analisi della canzone, proposta dal presente studio di Giunta, però, toglie ogni dubbio, fin dall'argomento della canzone. Si tratta infatti di una discussione sul problema dell'esistenza del male da un punto di vista cataro. L'unica edizione del testo era stata fornita da Flaminio Pellegrini (*Canzone inedita di Matteo Paterino*, nella *Miscellanea Renier* del 1912), che propose un testo di Guittone d'Arezzo come replica a questa canzone, ma dichiarò di aver fallito nel tentativo di «precisarne con esattezza lo schema metrico». La canzone, in ogni caso, è rimasta sostanzialmente ignorata, anche dagli specialisti di Guittone, e non ha ricevuto ulteriori interpretazioni, forse anche perché le condizioni di lettura del manoscritto sono pessime.

Il presente studio offre invece una nuova trascrizione del testo, un breve riassunto del contenuto (Matteo chiede a Guittone un parere sull'origine del male, sostenendo che non può derivare dal Bene, ma è un principio originario autonomo), la parafrasi e l'interpretazione stanza per stanza. In particolare tenta però una descrizione dello schema metrico, che resta «astruso e probabilmente irregolare», tanto da imporre l'impressione che l'autore sia un «loico professionista (e più precisamente, dato l'argomento, un esperto in teologia) ma un poeta dilettante, vittima dei suoi stessi virtuosismi». Questa accurata analisi non serve tanto per collocare questo testo nell'ambito di una «metrica *in statu nascendi*», ma soprattutto per dimostrare la sua scelta del complesso magistero guittoniano, contro la vincente linea tosco-siciliana di una «metrica *leu*, cioè trasparente e ordinata». Quindi metro e stile, oltre che il contenuto, fanno di Matteo Paterino «il più guittoniano dei poeti guittoniani», un altro esponente, quindi, di una concezione della letteratura sconfitta alle origini della nostra storia letteraria, ma di grande importanza non solo documentaria. Giunta stesso ha proposto nei suoi lavori precedenti, in particolare nel volume *La poesia italiana nell'età di Dante. La linea Bonagiunta-Guinizzelli*, (Il Mulino, Bologna 1998) la tesi affascinante di una poetica unificante la poesia italiana non amorosa prima del petrarchismo, non tanto nel contenuto specifico dei testi, né nel riconoscimento di un modello autorevole, ma proprio nella funzione e nei compiti attribuiti alla poesia, che sarebbero la «rappresentazione della realtà oggettiva, esterna alla coscienza, tanto in chiave comica quanto in chiave tragica» e la «comunicazione di messaggi che non mirano

a coinvolgere sentimentalmente il lettore [...], ma ad influenzare, a dirigere la sua vita concreta».

Il contenuto specifico della canzone di Matteo Paterino riporta la sua composizione probabilmente nel terzo quarto del Duecento, in cui la presenza catara era colpita dall'inquisizione, ma ancora resisteva nell'Italia centro-settentrionale. Giunta, utilizzando il lavoro di diverse generazioni di eresiologi medioevali, da Dondaine a Dupré Theseider, da Manselli a Grado G. Merlo, da Thouzellier a Duvernoy, e valutando le fonti dirette a nostra disposizione, giunge ad asserire che la canzone di Matteo rappresenta «insieme al *Credo* pubblicato da Venckeleer, l'unico testo originale (altro è la traduzione dei testi sacri in volgare ad uso della predicazione) di sicura provenienza catara scritto in un volgare romanzo». Tenta poi di precisare a quale area del catarismo italiano può appartenere, notando le grandi affinità con il *Liber de duobus principiis*, il trattato teologico della metà del Duecento, che sosteneva un dualismo radicale, prodotto in area bergamasca-veronese.

Ma è possibile cercare di ipotizzare chi fosse questo Matteo? Il profilo linguistico, che è quello di «un toscano buon conoscitore della lingua poetica del suo tempo», rende improbabile pensare ad un autore non toscano, nonostante tutta la prudenza sull'eventuale ruolo dei copisti. La ricerca sulla prosopografia catara spinge quindi Giunta a sbilanciarsi in un'identificazione, cui attribuisce «buone probabilità»: Matteo Paterino sarebbe un consolato cataro citato in un processo studiato da Manselli, e lì chiamato Matteo d'Arezzo. La sua ricerca non si conclude però con questa proposta, ma si allarga ad una interpretazione più generale dell'incontro tra eresia e poesia alle origini della nostra letteratura, tramite lo studio dei versi scritti contro l'eresia da Guittone, il destinatario della canzone di Matteo. Ne deriva una visione della presenza eretica diversa da molte accreditate interpretazioni riduttive, infatti ci si trova di fronte ad un vero e proprio conflitto teologico, di dogmi, e non soltanto ad una reazione etico-comportamentale. Tracce dell'eresia – suggerisce Giunta – si possono ritrovare, perciò, anche nelle scritture ortodosse, che «sembrano reagire al clima di tensione e di controversia generatosi intorno ad alcuni aspetti del dogma». Il primo esempio è Uguccione da Lodi, già interpretato in chiave catara negli anni Venti da Ezio Levi, «spesso forzando l'interpretazione», mentre il suo recensore Bertoni, «orientava la ricerca piuttosto in direzione della confessione valdese». Si tratta di spunti non più ripresi da allora, se non per sbrigative condanne. Gianfranco Contini, con la sua alta autorità, aveva infatti chiuso il discorso parlando di «un presunto atteggiamento eterodosso, patarinico, di cui un lettore non prevenuto non riesce a scoprir traccia». Ma secondo Giunta l'intera questione sarebbe da rimeditare ed inizia portando esempi da Bonvesin de la Riva, Brunetto Latini, Bono Giamboni, San Francesco (una connotazione implicitamenta anticatara nella lode della bontà di tutto il creato era stata segnalata da Nicolò Pasero) e dallo stesso Dante (un contenuto, sempre implicitamente, anticataro sarebbe da ravvisare nel canto XVI del Purgatorio e nel XXIX del Paradiso).

In conclusione, quindi, non si può dire che ci fu un vero dialogo, perché il confronto era troppo squilibrato, ma quello di Matteo non fu un puro monologo, quanto una forma di «dialogo *in absentia*». La voce degli eretici può arrivarci non solo dalla lettura degli autori ortodossi che riportano le loro tesi per confutarle immediatamente, ma anche, in modo ancora più mediato (ma spesso più proficuo) nella scelta di temi e modi che mostrano di «averne ben chiara davanti agli occhi la minaccia».

**Davide Dalmas**

G.G. MERLO, *Eresia, Eretici; Valdesi; Valdo, Pietro*, in *Dizionario Enciclopedico del medioevo*, direzione di André Vauchez, ed. italiana, a c. di Claudio Leonardi,

Parigi-Roma-Cambridge, Éditions du Cerf-Città Nuova-James Clarke & Co. Ltd, 1999, vol. I, pp. 657-659, vol. III, pp. 2008-2009.

Due voci del *Dizionario enciclopedico del Medioevo*, ora in edizione italiana, si riferiscono al movimento valdese: Valdesi e Valdo, Pietro.

Esse tratteggiano l'itinerario storico dei movimento valdese, dalla sua origine ritenuta unitaria dalla tradizione, che lo fa risalire alla conversione evangelica di Valdo di Lione nei primi anni settanta del XII sec. Oltre a questa origine, gli storici attuali sono più propensi a rilevare una molteplicità di origini nei vari paesi d'Europa in cui si è diffuso il movimento e una varietà di sviluppi. Il senso denigratorio dei termine Valdesi, evidente per il suo rifiuto da parte dei seguaci stessi, rende credibile una applicazione più estesa del nome da parte della gerarchia ecclesiastica ad altri gruppi dissenzienti di diversa origine. Il loro radicamento nei secoli successivi in aree socialmente e geograficamente marginali, a cavallo delle Alpi occidentali tra Piemonte e Delfinato, in Austria, Boemia, Pomerania e Brandeburgo, ha permesso la loro sopravvivenza e successivamente portato all'incontro con il movimento ussita e con i diversi rami della Riforma protestante.

Una terza voce, Eresia, occupa nello stesso Dizionario uno spazio maggiore, dovuto alla variabilità del suo significato nel corso del Medioevo. Si può parlare di un percorso ad ostacoli che un esperto conoscitore del mondo religioso medievale come Grado Merlo compie con circospetta determinazione, conscio delle difficoltà.

La prospettiva peculiarmente storica è la premessa dell'autore: «Lo storico non deve valutare la coerenza o l'incoerenza delle dottrine con il carattere del messaggio a cui si riferiscono. Lo storico prende atto che talune dottrine vengono considerate "ortodosse" ed altre "eterodosse", e cerca di capirne le ragioni all'interno di specifici contesti e in una dimensione diacronica». Su questa base la voce in oggetto illustra un percorso storico del concetto attraverso i secoli medievali, seguendo le modificazioni semantiche della parola.

Due sono le direzioni in cui si muovono le correnti eterodosse dell'XI sec. Una corrente interna alla chiesa esige una condanna dell'immoralità del clero. Una seconda corrente più radicale richiede, oltre alla lotta per la moralità, la «coerenza dei comportamenti rispetto all'Evangelo».

Le diverse correnti sono «confuse dalle gerarchie di Chiesa in un indistinto e appiattito universo eterodosso» in un momento in cui si va consolidando la monarchia pontificia e si compie la sacralizzazione della società. La Chiesa stabilisce che ogni disobbedienza al papa – ossia ogni lesione della maestà divina attuata nei confronti del suo rappresentante in terra – diviene eresia, considerata come crimine di lesa maestà. A tutti gli eterodossi, indistintamente, viene offerto dalla Chiesa egemone un dilemma: o rientrare nella comunione della Chiesa rinunciando alle proprie convinzioni, o accettare di essere definitivamente collocati nell'area dell'eterodossia, con le conseguenze che ne derivano. In parole più esplicite o abiura o morte.

«Al dilemma pochi ebbero il tempo di rispondere (positivamente o negativamente)».

Si stende, con questa breve frase, un velo pietoso sulle conseguenze, funeste per l'umanità, delle modificazioni semantiche della parola Eresia nel Medioevo.

Se gli eterodossi furono sterminati «le idee ereticali, che parevano storicamente sconfitte, espressero una imprevedibile vitalità, non solo sul piano evangelico, entrando attivamente nei processi di emancipazione e di identità nazionali».

**Emanuele Bosio**

EDOARDO BARBIERI, *Tre schede per Antonio Brucioli*, «Aevum», LXXIV (2000), 3, pp. 709-719.

Il fiorentino Antonio Brucioli (1487-1566), autore, curatore e traduttore di opere letterarie, filosofiche e teologiche a Venezia, coinvolto in modo diretto nell'attività tipografico-editoriale, è tornato all'attenzione dei moderni principalmente grazie al lavoro di due grandi studiosi. Giorgio Spini, fin dall'inizio della sua attività, nei primi anni Quaranta, ha messo in luce in particolare il punto di vista storico-religioso, mentre Carlo Dionisotti ha rivisitato quello politico-letterario. Recentemente, però, l'interesse principale sembra essere quello rivolto al Brucioli se non «poligrafo» (per non ripetere una formula riduttiva, benché molto utilizzata per vari scrittori ed inventori di cultura del Cinquecento di difficile inquadramento), di certo esponente di una "letteratura in tipografia", per richiamare un titolo di Amedeo Quondam.

All'attività editoriale di Brucioli si era volto, già in precedenza, lo studio di Barbieri (si veda in particolare la sua voce, dedicata ai fratelli Alessandro, Antonio e Francesco Brucioli, nel *Dizionario dei tipografi e degli editori italiani. Il Cinquecento*, diretto da M. Menato, E. Sandal, G. Zappella, I, Milano 1997, pp. 209-211). Le presenti "schede" intendono invece documentare «altri episodi del rapporto del Brucioli col mondo del libro», oltre le già note intraprese tipografiche veneziane, la prima dal 1532 al 1534, sotto la marca delle tre Parche, con il tipografo Aurelio Pinzi, la seconda dal 1540 al 1548, appunto con i fratelli Francesco e Alessandro, sotto la marca della Vigna.

La prima scheda si sforza di chiarire la particolare concentrazione dell'interesse di Brucioli, per la madrepatria nel 1544, che si può ricostruire grazie alle lettere a Benedetto Varchi e al segretario ducale Pierfrancesco Riccio, noto per i suoi rapporti col mondo dei riformati. Questa attenzione per Firenze probabilmente significava un (fallito) tentativo di ritornarvi come stampatore ducale e, in ogni caso, una ricerca di protezione da parte di Cosimo I, dopo essersi ritrovato citato, nello stesso anno, nel *Compendio d'errori et inganni luterani* dell'accusatore di Ochino e del *Beneficio di Cristo*, il domenicano Ambrogio Catarino (per aver «diligentemente letto de' libri latini di quelli eresiarchi di Germania»). Il tentativo di avvicinamento si avvaleva come strumento prediletto, proprio del libro, nelle sue diverse forme: infatti a Cosimo I donò due manoscritti in pergamena, contenenti opere di Cicerone e di Macrobio, posseduti in precedenza da Mattia Corvino re d'Ungheria. Non solo, nel corso dello stesso anno, dedicò a Cosimo il suo *Nuovo commento in tutte le celesti e divine Epistole di s. Paulo* ed alla moglie Eleonora di Toledo altre edizioni bibliche. Barbieri ripercorre con perizia le vicende di questi materiali così pregiati, sui quali veniva fatto tanto affidamento. Il tentativo era però rischioso in sé stesso, perché, come aveva mostrato Spini, lo stesso commento paolino era ispirato alle pagine di Otto Brunfels.

La seconda e la terza scheda, più brevi, sono molto più direttamente legate alla produzione letteraria di Brucioli. Dimostrano, infatti, da un lato, il suo interesse per Dante, tramite l'analisi di un esemplare della *Commedia* col commento del Landino impresso a Brescia da Bonino Bonini nel 1487 (conservato ora nella biblioteca della Fondazione Ugo Da Como di Lonato, vicino a Desenzano), che riporta alla prima carta la nota in corsiva della prima metà del XVI secolo (di dono o di possesso?) «Illustrisimo [sic] signor d(omi)no // antonio bruciol![i]». Dall'altro portano notizie sulla sua produzione di rime sacre, raccolte manoscritte sotto il titolo *Dello amore divino cristiano*, ma mai andate a stampa (qualcosa fu pubblicato da Benrath e da Spini). Si conoscevano finora due testimoni: uno completo e dedicato anch'esso a Cosimo I, il secondo con solo tre libri su cinque e dedicato a Caterina de' Medici. Si ritrovano ora tracce di un terzo manoscritto, probabilmente perduto. Prova sarebbe una lettera di Girolamo Muzio dell'8 febbraio

1544, che critica un «gran volume di rime» inviato da Brucioli ad Urbino, alla duchessa Vittoria Farnese, non senza calcare la mano sui suoi contenuti eretici, benché velati. Ad esempio il Muzio nota che «in molti luoghi parla delle persecutioni della Chiesa in modo che si comprende che parla delle inquisitioni che fa la Chiesa catolica contra gli eretici e di quella ne fa i rammarichi e le querele». Probabilmente quindi non sarà inutile tornare a leggere queste pagine manoscritte, benché, secondo Barbieri, l'opera sia «assai modesta dal punto di vista strettamente poetico».

**Davide Dalmas**

MAURIZIO SLAWINSKI, *Marino, le streghe, il cardinale*, «Italian Studies», 1999, pp. 52-84.

Giovan Battista Marino è autore di alcuni dei versi più violentemente antiprotestanti dell'intera letteratura italiana. Nella *Galeria* troviamo, infatti, sonetti contro Lutero («Volpe malvagia, che 'l terren fiorito / de la vigna di Cristo incavi e rodi»), contro *Pietro Martire, Teodoro Beza e Filippo Melantone in un quadro*, dove i tre riformatori sono uniti a creare un mostro d'inferno dantesco (parla infatti di «crudo Gerion» e di «Cerbero ingordo»). In una lettera ad un amico sull'arrivo dell'ambasciatore tedesco a Roma, poi, contribuisce alla trasformazione, nel clima delle guerre di religione, del *topos* parodico proprio della poesia burlesca, che rappresenta il tedesco come goffo e avaro in una condanna dell'eretico e del diabolico. Nel 1625, infine, lo stesso anno della morte, viene pubblicata *La sferza*, un'invettiva contro gli ugonotti scritta nel 1617 e dedicata a Luigi XIII. Qui l'accusa politica, caratterizzata nuovamente dal ricorso ad un bestiario ingiurioso, è quella di voler instaurare la democrazia fingendo di appoggiare la corona.

Eppure proprio questo poeta che pare così ligio alle richieste della Controriforma era tra le letture predilette dei libertini francesi e si può dire che la questione delle sue convinzioni religiose non è completamente chiarita.

Maurizio Slawinski, già nel 1988, studiando le biografie secentesche di Marino (*Agiografie mariniane*, «Studi Secenteschi», 1988, pp. 19-79), si proponeva di compiere, prima o poi, un saggio per fare «il punto sull'eterodossia mariniana». Tre anni fa, poi, scrivendo *Intorno a due lettere "inglesi" del Marino* («La Rassegna della letteratura italiana», a. 101, serie VIII, n. 2-3, maggio-dicembre 1997), accennava nuovamente alla "religione" di Marino come non completamente ossequiente l'ortodossia controriformata.

Adesso torna sulle biografie secentesche, anzi proprio sulla prima, che è dedicata al cardinale Desiderio Scaglia, già commissario del Sant'Uffizio, studiato da John Tedeschi in quanto autore di un testo sulla stregoneria. Le ricerche intorno a questo prelato conducono nuovamente Slawinski ad «elementi che lo collegano almeno indirettamente a quel Marino "eretico" cui sarà pur d'uopo dedicare ulteriori attenzioni».

Evidentemente non sono bastati dodici anni, durante i quali è proseguita l'attenzione critica di alto livello (basti citare la prosecuzione dei lavori di specialisti come Giovanni Pozzi e Marzio Pieri) sul poeta più noto del Seicento italiano, che è ormai completamente riemerso dal lungo perdurare di troppo facili liquidazioni, per permettere di comprendere «quali fossero le vere opinioni di Marino sulla religione». Certamente, dice Slawinski, la poesia era per lui un «*miraculum* che muta realmente l'ordine delle cose», tuttavia quel punto della situazione auspicato nel 1988 è ancora un «lavoro che, per l'ampiezza, nonché la mancanza all'attuale stato delle indagini di fermi appigli documentari, rimane tuttora in fieri».

È fortemente augurabile, pertanto, che questo tipo di ricerche prosegua, per poter comprendere meglio una poesia che non è soltanto virtuosistica ricerca dello stupore, e forse anche portare più luce sull'atteggiamento religioso di un'epoca che non si lascia chiudere interamente nell'adeguamento ad una imposta ortodossia.

**Davide Dalmas**

«Rivista Diocesana Pinerolese», n. 1, gennaio/febbraio 1999.

La Rivista pubblica nel numero di gennaio/febbraio del 1999 alcuni stralci tratti da lettere del primo vescovo di Pinerolo D'Orliè. Il materiale, risalente al periodo che va dal 1757 al 1760, concerne soprattutto i rapporti con i valdesi ed è costituito da una lettera pastorale ed un breve carteggio con la Tavola Valdese ed il suo moderatore di allora, Jacques Peyran.

Dalle poche pagine disponibli emerge un D'Orliè raffinato ed educato, ma fermo nella sua convinzione di riportare la chiesa cattolica all'unità. Il punto che sembra meno accettare dei «signori protestanti riformati» è il libero esame della scrittura: «Com'è possibile per i fanciulli, per i semplici e i non letterati?».

Di alto profilo sono le risposte di Jacques Peyran, che sottolineano le distanze accumulate tra le due fedi in seguito al Concilio di Trento «che ha prodotto una barriera insormontabile tra la Chiesa Romana ed il Protestantesimo». Peyran fornisce anche una specie di *a b c* della fede riformata: centralità della scrittura e superiorità di questa di fronte alla tradizione, libero esame, Cristo come unico mediatore, ecc.

In un'altra lettera le preoccupazioni di D'Orliè sono tutte per quella chiesa visibile che sembra proprio non potersi accordare con simili principi che a suo dire lasciano il campo ad interpretazioni diverse. Si avrà quindi il diritto di «credere in modo diverso dagli altri?». E subito dopo aggiunge, mostrando tutto il suo dissenso verso il protestantesimo: «Se noi non abbiamo un tribunale infallibile che fermi i nostri errori, che fissi le nostre idee e ci guidi, la confusione regnerà fra coloro che la stessa fede dovrebbe unire e i discepoli di Gesù Cristo vivranno una diversità di sentimenti che li esporrà a continui cambiamenti».

**Roberto Morbo**

MICHELE RUGGIERO, *"L'anno del fuoco (1799)". I cosacchi e la Massa Cristiana in Piemonte*, Pinerolo, Alzani, 1999, pp. 181.

Gli eventi convulsi, tragici, ma appassionanti dell'anno 1799 sono l'oggetto della ricerca contenuta nel volume: *"L'anno del fuoco (1799)" I cosacchi e la Massa Cristiana in Piemonte*, di Michele Ruggiero edito da Alzani di Pinerolo: un testo che ha il merito di riportare alla memoria un periodo storico forse trascurato, ma in realtà ricco di eventi che segnarono non poco la storia del nostro paese e del Piemonte in particolare. È l'epoca dei rivoluzionari giacobini, dei francesi e di Napoleone; degli austro-russi e dei cosacchi guidati da Suvoroff; dell'imbelle Carlo Emanuele IV e della *massa cristiana* ed anche di alcuni uomini valdesi che raggiunsero come non mai posizioni di potere politico, militare e diplomatico, come Geymet, Marauda e (purtroppo trascurato da Ruggiero) Peyran.

Tutto cominciò con Cherasco nel 1796, dove Napoleone firmò un armistizio con i Piemontesi dai contorni che vale la pena ricordare. Il generale francese trovò comodo mantenere in piedi un sovrano dell'Ancien Régime malgrado la strapotenza militare che aveva a disposizione. Carlo Emanuele IV, in base al trattato ratificato a Parigi, poté rimanere sul trono, Napoleone si accontentava, per il momento, delle cittadelle militari e di lasciare molti suoi soldati in quella che ormai era una retrovia. Una situazione di equilibrio precario, che durò quasi tre anni. Nel dicembre del '98 Carlo Emanuele lasciò Torino per Cagliari lasciando il potere ai giacobini piemontesi e ai francesi. Con questo scenario si aprì quindi il '99, l'oggetto della ricerca di Ruggiero, con la sua scia di violenza, con le prese di posizione giacobine e con le rivolte della *massa cristiana* guidate da Branda de Lucioni, il comandante un po' avventuriero dei contadini. Seguiranno quindi la momentanea sconfitta dei francesi da parte degli austro-russi comandati dal generale Suvoroff, il ritorno di Napoleone dopo Marengo e poi la sua definitiva sconfitta e la Restaurazione: il ritorno a Torino di Carlo Emanuele IV.

Il libro ripercorre tutti questi avvenimenti soffermandosi con una grande dovizia di particolari per tutto ciò che riguarda il '99. L'autore mette soprattutto in luce gli aspetti di guerra civile del periodo. È quindi interessante perché riporta la discussione su un periodo storico forse rimosso. Se il periodo risorgimentale è stato più volte analizzato anche dalla stampa non specialistica e dai cosiddetti opinionisti (magari con ricerche non troppo limpide per motivi politici), per quanto riguarda il giacobinismo e la rivoluzione francese in Italia non si è mai assistito ad un simile dibattito. Riportare la questione è quindi un indubbio merito.

Alcuni limiti il testo di Ruggiero li mostra, a mio avviso, nell'organizzazione generale dell'argomento: scandire tutti quei complessi avvenimenti in appena quattro capitoli non aiuta la lettura e inoltre la voglia di aggiungere particolari produce digressioni un po' pesanti e forse accessorie. Tuttavia il testo è indubbiamente ricco di notizie che vale la pena leggere (peccato non aver messo qualche nota a piè di pagina per indicare le fonti del singolo avvenimento citato, non solo per scrupolo filologico, ma anche per prendere distanza da certe affermazioni francamente un po' pettegole). Ciò che viene detto dei valdesi sono per lo più le tesi degli storici "classici" del Bollettino, ma per quanto riguarda Marauda, il colonnello valdese che combatté contro i sanfedisti, ho apprezzato la vivacità della descrizione condita da interessanti particolari, ed anche Geymet viene riproposto con tutta l'importanza che il personaggio aveva all'epoca. Insomma, un testo che descrive la realtà piemontese dell'epoca con una dovizia di particolari di un certo interesse che incuriosiscono il lettore, stimolandolo ad approfondire un periodo tanto controverso della nostra storia.

**Roberto Morbo**

AUGUSTO COMBA, *Valdesi e massoneria. Due minoranze a confronto*, Claudiana, Torino, 2000, pp. 192.

Da alcuni anni Augusto Comba si è dedicato allo studio dei rapporti fra massoneria e valdesi: il presente volume raccoglie in forma organica questa sua produzione sparsa in riviste e Atti di Convegni non sempre di facile accesso.

Si tratta di sei lavori già editi a cui l'autore fa seguire una considerazione su *Protestantesimo e Massoneria dal 1945 ad oggi*, che in realtà più che una trattazione del tema è una panoramica storica, una valutazione politico-etica di vicende ben note all'opinione

pubblica che hanno avuto nella P2 e in Licio Gelli i loro elementi di spicco sul fronte dei mass media.

A questi suoi lavori l'autore aggiunge in appendice tre relazioni tenute a Torino in occasione di un Convegno organizzato nel 1997 da Pier Carlo Longo dal titolo *Protestantesimo e Massoneria in Italia nel secolo XX°*, di cui sono apparsi gli Atti nello stesso anno. Si tratta di tre comunicazioni rispettivamente di Giorgio Bouchard, Domenico Maselli e Paolo Ricca.

L'interesse del volume è costituito in primo luogo, ancor prima del valore dei contributi specifici, dal fatto di aver posto in sede storiografica un tema di riflessione che su un versante non strettamente storico ma ideologico pone un problema: il rapporto fra massoneria e mondo evangelico italiano, nel caso nostro quella parte dell'evangelismo che si identifica con la Chiesa valdese.

L'esistenza di questo rapporto non è una novità, già lo aveva posto in luce molto chiaramente Giuseppe Gangale nel suo *Revival*, ma si è sempre trattato di un argomento difficile da trattare, in primo luogo per la mancanza di dati certi e in secondo luogo per i riflessi che la questione aveva sull'identità stessa del mondo valdese. Che esponenti dell'ambiente valdese, e dello stesso corpo pastorale, abbiano militato nelle fila della massoneria non è mai stato mistero, e questa ipotesi è avvalorata ora dai saggi di Comba che fornisce le prove di questo legame, anche se abbastanza ridimensionato sotto il profilo quantitativo e cronologico.

Vi sono stati nella storia dei valdesi momenti in cui la presenza massone è stata rilevante e altri molto più labile, e queste oscillazioni sono state determinate da svariati fattori; fortemente segnata da elementi sociologici è stata indubbiamente la presenza massone nel piccolo mondo valdese all'epoca della rivoluzione del 1799 e dell'età napoleonica, si trattava dell'inserimento dell'élite valligiana nella borghesia locale: Geymet e il suo ambiente; connotazioni di carattere politico hanno segnato le generazioni ottocentesche o del secondo dopoguerra, nel senso di una adesione al fronte laico e alle forze progressiste che militavano per una nazione moderna, ma alla base di questa convergenza di forze stavano motivazioni più strettamente connesse con la coscienza missionaria che gli ambienti ecclesiastici della comunità valdese ebbero in misura molto accentuata nel periodo risorgimentale.

Il fatto è particolarmente evidente in personaggi quali Matteo Prochet e Teofilo Gay per quel che riguarda i valdesi, ma si ritrova particolarmente evidente in altri settori dell'evangelismo italiano quali la Chiesa metodista episcopale di matrice statunitense.

In una società come quella italiana di fine Ottocento, segnata in modo massiccio da un cattolicesimo reazionario che rivendicava il potere temporale del papato come elemento essenziale della sua missione religiosa, che con il Sillabo si pronunciava in modo categorico contro la società moderna di ispirazione liberale o socialista, gli spazi di espressione e le possibilità di comunicazione risultavano minimi.

Era pertanto naturale e inevitabile che forme associate quali le comunità evangeliche da un lato e la massoneria dall'altro si trovassero affiancate.

Ricca nel suo saggio in appendice motiva questa convergenza di alcuni ambienti valdesi con la massoneria nella prospettiva di una azione evangelica nella società, una azione politica che le piccole comunità evangeliche non erano in grado di compiere per la loro esiguità e anche per il carattere intimistico-pietista o revivalista della loro teologia.

È d'altra parte evidente che alcuni valori o caratteri della società moderna, quali la laicità dello Stato, la libertà di coscienza e religiosa, l'approccio scientifico alle realtà religiose(pensiamo alla lettura dei testi biblici) avvicinava le due realtà.

E le avvicinava specialmente in relazione a quello che le forze anticlericali del tempo consideravano il "nemico comune": il clericalismo cattolico.

Nel nostro volume questa tematica storica si intreccia però con una seconda che potremmo dire ideologico personale. Nella questione infatti Comba investe non solo la sua scienza, la sua cultura, ma anche la sua identità personale, si ha anzi l'impressione che a motivare la sua indagine non sia tanto l'amore della storia quanto proprio questa istanza. Valdese e Massone sono infatti due identità che in lui hanno trovato una possibile coesistenza, anzi una dialettica feconda anziché essere, come in genere avviene, poste in antitesi.

Nell'ambiente valdese soprattutto, e a questa intenzione apologetica è da attribuire il fatto che l'opera esca presso l'edizione valdese anziché presso un editore laico.

In questa ottica deve essere letto anche il secondo intendimento che ispira le pagine di Comba: rassicurare i suoi correligionari sul fatto che la massoneria non è una misteriosa e tenebrosa potenza che nella cultura italiana, dominata da fenomeni mafiosi, assume sempre connotazioni equivoche.

L'ultimo saggio è non a caso dedicato alla storia recente della massoneria, quella che ha avuto come epicentro la sconcertante vicenda della P2.

Il segreto massonico non favorisce certo un atteggiamento di fiducia; a ragione Comba fa riferimento ad altre culture quale la anglosassone, in particolare quella americana, dove l'accezione del segreto è molto diversa, non di tipo carbonaro opus-deista ma cultural-filosofico, riferita cioè ai contenuti dell'ideologia della filosofia e all'iniziazione del fratello e non alla struttura del sistema organizzativo, della loggia.

Comba ha ritenuto poter sintetizzare questo programma nel titolo stesso del volume.

Questo ha però condotto forse inavvertitamente su una strada storiograficamente e culturalmente errata. Il termine "minoranza" che dovrebbe costituire il minimo comun denominatore delle due realtà valdesi e massoneria, che hanno costituito la materia del discorso è del tutto inadeguato. Può essere utilizzato per il primo termine del discorso, i valdesi, ma non per il secondo.

Il fatto che gli italiani massoni siano numericamente una realtà minoritaria nel panorama italiano non costituisce base sufficiente a definire la massoneria una minoranza. Mentre l'essere valdese costituisce o può costituire una identità minoritaria nella realtà italiana, l'essere massone non costituisce identità, elemento importante della propria collocazione sociale di un individuo, ma poco più che una qualificazione secondaria; si ingenera così l'errore che l'accostamento o la convergenza fra le due realtà sia un fatto inevitabile, nella logica delle cose quasi necessario, strutturale, alle due minoranze, il che non è.

Come in più riprese afferma il nostro autore molto resta ancora da scoprire e i giovani studiosi hanno materia di ricerca, ma occorrerà definire molto bene il quadro ideologico di questa eventuale impresa.

**Giorgio Tourn**

GIUSEPPE LA SCALA, *Diario di un marinaio di leva, 1897-1899*, a cura di Giulio Vicentini, prefazione di Emilio Franzina, Torino, Paravia, 1999, pp. 286.

In pensione come pastore, Giulio Vicentini si è dato agli studi storici, prima curando con esemplare attenzione la pubblicazione del *Diario di guerra di un cappellano metodista durante la prima guerra mondiale* di Giuseppe La Scala, per la collana storica della Società di studi valdesi (Torino, Claudiana, 1996), ora proponendo questo diario dello stesso La Scala nella collana della Federazione degli archivi di scrittura popolare. La Scala, che poi sarà predicatore e pastore metodista dal 1905 al 1951, nel 1895 inizia i

quattro anni di servizio di leva in marina e nel dicembre 1897 parte con l'incrociatore *Calabria* per l'America latina, da cui rientrerà dopo due lunghi anni. Giovane siciliano con alle spalle studi irregolari e la conversione al protestantesimo, vicino al garibaldismo e al socialismo ma con un forte senso dell'ordine, ricco di curiosità ed entusiasmi, La Scala tiene in questi due anni un diario intitolato *Campagna in America*, in cui registra episodi della vita di bordo, descrizioni di paesaggi e delle città visitate dall'Argentina a Panama, incontri con le popolazioni e gli emigrati italiani. Vicentini (marito di una nipote di La Scala) ne ha curato la pubblicazione con scrupolo filologico e ricchezza di note. Il diario interessa solo indirettamente la storia dell'evangelismo italiano, ha invece un notevole interesse come documento della cultura popolare e come cronaca vivace e di gradevole lettura.

**Giorgio Rochat**

DANIELE LUIGIA CAGLIOTI, *Crollo dello Stato e minoranze: protestanti ed ebrei di fronte al cambiamento del regime (Napoli 1848-1865)*, «Bollettino del diciannovesimo secolo», V, n. 6, 2000, pp. 70-77.

Il n. 6 del «Bollettino del diciannovesimo secolo» (edito dal Dipartimento di discipline storiche dell'Università di Napoli) presenta un'ampia ricerca in corso sul passaggio dagli Stati preunitari allo Stato italiano, in cui si colloca questa di Daniela Luigia Caglioti che segnaliamo. Alla metà dell'Ottocento erano attivi a Napoli vari gruppi di imprenditori e commercianti inglesi, svizzeri, tedeschi e francesi che avevano un grosso ruolo nell'economia locale e quindi il privilegio di potersi organizzare in due comunità protestanti, una anglicana e l'altra evangelica franco-tedesca. Erano comunità chiuse, indifferenti alle vicende politiche italiane (a differenza di quelle toscane, lombarde e venete), fino al momento del crollo del regime borbonico, che aprì nuove prospettive sia economiche sia religiose. La Caglioti si propone di studiare le due comunità protestanti e quella ebraica sotto questo doppio profilo sulla base di una documentazione archivistica che si presenta di grande ricchezza e interesse.

**Giorgio Rochat**

*Gobetti tra Riforma e rivoluzione*, a cura di Alberto Cabella e Oscar Mazzoleni, Milano, Franco Angeli, 1999.

Il presente volume raccoglie gli atti del convegno svolto a Parigi nel febbraio del 1996, per iniziativa del Centro Gobetti e dell'Istituto italiano di cultura, con la collaborazione di diversi altri enti, tra i quali il Centro culturale valdese. Alberto Cabella, nella *Premessa*, riassume i contenuti dei convegni precedenti e il rapporto con la Francia, e nel saggio *Il pensiero politico di Piero Gobetti* offre un piccolo sunto della sua biografia gobettiana (*Elogio della libertà*, Torino, Il Punto, 1998), che intende essere un'introduzione per i lettori non specialisti.

La prima parte del volume si occupa del tema della *Riforma mancata in Italia*. Robert Paris ricostruisce la presenza di questa discussione in precursori e contemporanei di Gobetti (da Oriani a Missiroli, da Dorso a Gramsci). Per Gobetti la "mancata Riforma" è sia un principio esplicativo, che un progetto e un modello. Si distacca da Oriani e Missiroli perché propongono storia schematica, senza attenzione al concreto movimento nazio-

nale. In ogni caso, il grande assente di questo dibattito, secondo Paris, è Max Weber, già noto in Italia per altri scritti, ma non per l'*Etica protestante*. Giuseppe Gangale avrebbe voluto pubblicarla nella sua casa editrice Doxa, ma non riuscì. Apparirà perciò nel 1931, sulla rivista «Nuovi studi di diritto, economia e politica» di Spirito e Volpicelli. Gangale pubblicò comunque un libro intriso di weberismo come *L'ascesi capitalista* di Mario Manlio Rossi. Il nesso etica protestante – capitalismo non si pone, comunque, al centro del dibattito, nemmeno per quanto riguarda i contrari, come Gramsci. Lo stesso Gobetti, nel suo appello al protestantesimo, che appare quasi sinonimo di serietà, non ha intenti religiosi, ma pratici: cerca una soluzione alla mancanza di una classe dirigente, partendo da Gaetano Mosca, ma anche da Sorel, cioè esaltando le virtù civiche del conflitto. Il protestantesimo di Gobetti non si rifà insomma, secondo Paris, alle tesi di Weber, ma alla rivendicazione etica di Renan. Il progetto di una Riforma nell'Italia del suo tempo non è un'esigenza di rinnovamento spirituale, come era per i coetanei di «Conscientia», ma è affidato agli operai dello sciopero generale.

Giorgio Spini torna sugli stessi argomenti, con una maggiore attenzione alla fortuna italiana della tesi della mancata Riforma, che circolava, a suo avviso, già da un pezzo. Augusto Vera la espose in *Il Cavour e la libera Chiesa in libera Italia*, fin dal 1871. Poi la ripresero Angelo Camillo de Meis (*Dopo la laurea*, 1898), Raffaele Mariano, Aristide Gabelli, fino a Mario Missiroli (*La monarchia socialista*, 1914). Il dibattito, quando viene aperto da Gobetti, però, si allarga di nuovo rapidamente. Contrario si dichiara Curt Suckert (non ancora Curzio Malaparte), che considera i latini naturalmente nemici della civiltà protestante. È confutato da Angelo Crespi e Mario Fubini. Al di là delle teorie, l'incontro con il protestante in carne ed ossa per Gobetti è quello con Gangale, che lo porta a collaborare a «Conscientia». Dopo la morte di Gobetti, il dibattito riprese con tale forza da far infuriare Gramsci, che se la prese in particolare con Guido Mazzali. La discussione si allargò al «Quarto Stato», dove Carlo Rosselli si mostrò tiepidamente a favore e contrarissimo invece Claudio Treves, che iniziò una polemica con Lelio Basso. Da qui si passò alla genovese «Pietre». Nel 1928, però, il fascismo chiuse tutti gli spazi dove si era tenuta la discussione. Spini reputa però che non fu senza conseguenze e traccia, perciò, l'eredità di questa esperienza, raccolta da Giovanni Miegge e dai giovani barthiani, fino alla Resistenza.

I due interventi successivi spostano l'attenzione al rapporto tra Gobetti e il mondo cattolico. Eric Vial sostiene che per Gobetti il cattolicesimo si colloca agli antipodi della modernità, caratterizzato da ruralità, arretratezza, miseria, conservazione e autoritarismo della gerarchia, con evidenti paralleli, perciò, con il fascismo. Il cattolicesimo è il sistema del servilismo assoluto, il nemico del libero pensiero. Da qui derivano le critiche al Partito popolare, anche se il tono cambia dopo il 1922. Il grande nemico è il paternalismo. Secondo Gobetti è invece necessario il conflitto, per far avanzare il mondo, idea che deriva sia dal Marx della lotta di classe, letto attraverso Croce e Sorel, sia da Luigi Einaudi. Perciò, nei suoi scritti, esalta i Comuni contro l'irenismo della Chiesa, il protestantesimo contro la conciliazione, il liberalismo contro il neoguelfismo, pervenendo ad un'idea di eresia intesa come autonomia contro autorità, e ad una concezione della storia fatta da piccole minoranze. Ebbe, però, interesse per il modernismo, per la ricerca di una religione inscritta nella storia, per il tentativo di riportare l'immanenza nel cristianesimo. Benché non riuscisse ad evitare la ricaduta nella trascendenza. Ancora maggiore è il suo interesse per il partito Popolare. Critica infatti «Conscientia», che nel PPI non vide altro che il vecchio clericalismo, mentre per Gobetti significava la partecipazione delle masse cattoliche al processo della laicità, malgrado l'illusione religiosa. Sturzo, perciò, fu considerato un grande capo politico, tanto che Gobetti pubblicò tre sue opere. La sua approvazione si estese ai popolari antifascisti: Donati, De Gasperi, Gronchi e Ferrari. Tutto questo non impedì, in ogni caso, la critica alla Chiesa e l'interesse per la Riforma, che nacque proprio

come ricerca del tentativo italiano di contestazione del cattolicesimo, cui arrivò tramite Alfieri e Radicati. Al protestantesimo legava lo spirito di indipendenza, di responsabilità e di autonomia, insomma le amate virtù liberali, ma anche la fusione di individualismo e devozione alla comunità. La Riforma rappresentava la modernità e la base della società capitalistica. Nell'Italia degli anni Venti, come già indicava Paris, deve essere portata dagli operai educati alla libera lotta e alla morale del lavoro, non può essere assunzione di esperienze esterne: per Gobetti il protestantesimo che parla di Dio come essere è anacronistico dopo che il suo Alfieri aveva parlato di Dio come ideale che informa l'azione umana. Non convince però il finale di Vial, quando sostiene che sarebbe stato possibile arrivare a un Gobetti totalmente diverso, «simplement en permutant des groupes de paragraphes». Va bene che nella sua breve esistenza Gobetti ha scritto moltissimo, e spesso con accenti diversi sugli stessi argomenti, ma arrivare da questo a negare ogni possibile ricostruzione attendibile della sua evoluzione e a farne la fonte di qualsiasi posizione possibile, come sembra diventato abbastanza di moda, ce ne corre.

Anche Bartolo Gariglio torna sul rapporto con il cattolicesimo, ribadendo che Gobetti ebbe una visione della Chiesa cattolica che derivava dalla lettura dell'anticlericalismo dell'Ottocento, oltre che dall'immagine che la Chiesa dava di sé. Il contributo si propone di presentare alcuni rapporti diretti con esponenti del cattolicesimo politico (si rimanda per ulteriori notizie al libro curato dallo stesso Gariglio, *Con animo di liberale. Piero Gobetti e i popolari. Carteggi (1918-1926)*, Milano, Angeli, 1997): Gobetti ebbe inizialmente simpatia per Romolo Murri, che poi criticò quando si accostò al fascismo. Si avvicinò allora a Sturzo e ai popolari più liberali, nonostante le proteste di Gangale. Anche sul modernismo inizialmente fu severissimo, per mostrare poi maggiore simpatia, fino a corrispondere con alcuni modernisti, come Angelo Crespi, lo stesso Murri e Gallarati Scotti.

Con questo saggio si conclude la parte direttamente dedicata ai temi evocati dal titolo del volume. La seconda parte, più diseguale, intende invece dare alcuni ragguagli sulla *Perennità e attualità di Piero Gobetti*. Il primo è offerto da Jean Petitot, che in realtà prende solo lontanamente spunto da Gobetti per scatenarsi in un'accalorata condanna degli errori sociali, politici ed economici del comunismo, i quali conducono a riconsiderare le tradizioni che esso aveva dogmaticamente eliminato, come il liberalismo, profondamente disconosciuto in Italia e in Francia. Petitot considera Gobetti un autentico genio del pensiero politico, che resta di grande attualità e non sarà mai troppo meditato, perché capisce quello che quasi nessuno vuole capire, cioè la superiorità oggettiva del capitalismo, il fatto che il liberalismo democratico, fondato sul diritto, le scienze, le tecniche e l'economia di mercato, costituisce un modo superiore d'azione, socializzazione e comunicazione, prodotto dall'evoluzione storico-culturale. E Gobetti assume caratteri ancora più eroici, perché ha capito questa verità con grande precocità, proprio nel periodo in cui il fascismo avrebbe dovuto spingerlo, come il suo amico Gramsci, nella regressione "progressista". Tale infatti appare a Petitot ogni pensiero che non accetti l'auto-organizzazione del mercato come l'unico modo di creare un legame sociale fondato sulla pluralità, e di garantire la cooperazione malgrado le divergenze degli interessi e la concorrenza dei fini, secondo le idee di Von Hayek. Il pensiero di Gobetti, perciò, nella visione di Petitot si riduce ad alcune tesi positive, in quanto indubbiamente liberali, ossia il primato della libertà sull'egualitarismo, la critica alla borghesia che cerca la tutela dello stato, alle classi parassitarie e al messianismo rivoluzionario. La principale originalità di Gobetti gli appare perciò la concezione della lotta delle classi come componente essenziale del processo evolutivo, strumento per la costruzione delle élite, necessarie per condurre alla modernità. Insomma positivo gli appare quanto può portare a riconoscere la superiorità oggettiva del capitalismo, in quanto sistema al di sopra delle classi, che vuole la loro lotta per la supremazia, considerata il motore della crescita comune. Dall'altro lato, invece, Pe-

titot sente l'assenza nel pensiero di Gobetti di aspetti del liberalismo considerati altrettanto fondamentali, come il riconoscimento che la complessità stessa dell'economia di mercato costituisce un nuovo contratto sociale e rende obsoleti il comunitarismo e il costruttivismo politico, giuridico e sociale, i quali conducono ai drammi della pianificazione economica e del controllo sociale. Gobetti genio politico perciò, solo fin che può essere utilizzato a sostenere le tesi dell'autore, anche se purtroppo non arrivò a stabilire con certezza assoluta che qualsiasi pretesa di controllo politico dell'economico e del sociale riposa – niente meno – che su un «errore scientifico».

L'intervento successivo, di Rosalba Davico non è un vero saggio critico, ma una sorta di lettura lirica, in chiave ebraica, di Gobetti "profeta deriso". Tentativi di attualizzazione anche da parte di Michel Cassac, che si chiede cosa mobilita ancora l'attenzione intorno a Gobetti. La domanda è interessante, ben più della risposta di Cassac, che tende a sottolineare la natura "mitica" dell'attualità di Gobetti, data semplicemente dall'investimento di coloro che si richiamano a lui, che, da parte sua, non fece davvero né storia né politica, ma propose una mitologizzazione della storia: il suo Alfieri fu uno specchio nel quale guardarsi, un'affinità elettiva con l'eroismo come mezzo e la libertà come fine.

Il volume si chiude, invece, con un importante saggio di Ersilia Alessandrone Perona, che pone le basi per una storia della fortuna di Gobetti dalla morte alla seconda guerra mondiale. Nel 1975 Giancarlo Bergami, proponendo una bibliografia degli scritti su Gobetti, sosteneva che non si erano ancora fatti davvero i conti con lui, ma si erano proposte soltanto letture riduttive. Alessandrone Perona ricostruisce ora attentamente gli sforzi di appropriazione da parte delle correnti liberaldemocratiche, socialiste e comuniste, e la contemporanea estraneità da parte dei cattolici e dalla destra. A suo avviso, oggi, il metodo non è cambiato, ma solo i contenuti e gli attori. L'eredità politica di Gobetti, subito dopo la sua morte, fu immediatamente caratterizzata da rivendicazione e contesa. Anche gli studi specialistici e le edizioni delle opere ne risentono. Già Carlo Levi indicò come la memoria personale e quella politica si intrecciano nella formazione del mito di Gobetti. In seguito si compiono tentativi di liberarsi del sentimento e trasformarlo in patrimonio. Il saggio di Alessandrone Perona arriva fino alla pubblicazione della prima raccolta antologica degli articoli, intitolata non a caso *Scritti attuali*, curata da Umberto Calosso e pubblicata nel 1945 a Roma, raggiungendo lo scopo dichiarato di illustrare «le origini e le direttrici di un uso pubblico di Gobetti», che continua ancora oggi.

**Davide Dalmas**

# VITA DELLA SOCIETÀ

Pubblichiamo qui di seguito un ampio estratto della relazione del Seggio della Società di Studi Valdesi sull'attività dell'anno 1999-2000, presentata all'Assemblea ordinaria del 19 agosto 2000, mettendola a disposizione di quanti non fossero presenti in quell'occasione.

## Attività ordinaria

*Attività interna*

L'attività della Società tra fine agosto 1999 e la metà di agosto 2000 si è svolta con regolarità. Il Seggio eletto dall'Assemblea ordinaria del 21 agosto (G. Ballesio - E. Bosio, cassiere - D. Dalmas - M. Fratini, segretario - C. Pasquet, vicepresidente - S. Peyronel - D. Tron, presidente) ha lavorato intensamente e con buona armonia; alle sue 9 sedute ordinarie oltre ai Revisori dei conti (Vittorio Diena e Walter Sellari), sono stati di volta in volta invitati a partecipare con voce consultiva Augusto Comba, Luisa Lausarot, Donatella Sommani, Giorgio Tourn.

Luisa Lausarot ha continuato ad assicurare *part time* (10 ore settimanali) una preziosa opera di segreteria e la tenuta dei conti. Hanno fornito una buona collaborazione l'obiettore Davide Demaria e proveniente dalla Germania, Johannes Lipps, che ha prestato il suo servizio civile internazionale presso le nostre strutture. Come sempre, gran parte del lavoro è stato dato a titolo volontario.

*Soci e abbonamenti*

A maggio 2000 la SSV contava 383 soci effettivi, 5 soci onorari, 18 soci vitalizi: in totale 406 persone. Il "Bollettino" aveva 148 abbonati (persone fisiche – comprensive di 55 pastori per i quali la Tavola paga la quota – e biblioteche), 53 omaggi e 69 cambi con riviste storiche italiane e straniere (a vantaggio della Biblioteca SSV), con una tiratura, compresi i soci, di 676 copie (più quelle date agli autori o messe in magazzino). "La beidana" aveva 135 abbonati, 14 cambi e 4 omaggi, con una tiratura (compresi i soci) di 559 copie (più quelle date agli autori ecc.).

*Centro culturale valdese*

La collaborazione con il Centro culturale è stata regolare e proficua, in primo luogo per quanto riguarda la gestione della Biblioteca della SSV (cfr. punto successivo).

Va segnalata in questa sede la costituzione di un *Coordinamento dei musei e dei luoghi storici valdesi*, presieduto da Giorgio Tourn, e il potenziamento del servizio di presentazione e guida del Museo storico con la creazione, nel settembre 1999, di un'apposita struttura denominata "Il Barba". Pur non essendo direttamente coinvolta in queste attività la Società ha assicurato, quando richiesta, la sua opera di intervento e consulenza, come per es. nella partecipazione ai corsi di formazione per gli accompagnatori del museo, in cui è stato coinvolto un buon numero di giovani attivi ed entusiasti, cosa che lascia ben sperare per il futuro.

*Archivio storico e Biblioteca della Società*

Gabriella Ballesio ha continuato a garantire per 20 ore settimanali la cura e la messa a disposizione degli studiosi dell'Archivio storico della Società, in sinergia con l'utilizzazione degli Archivi della Tavola valdese (in rapida espansione con l'acquisizione di nuovi fondi) che dal febbraio 1998 hanno trovato adeguata sistemazione nei locali dell'ex Convitto.

La Biblioteca, il cui referente all'interno del Seggio è stato Davide Dalmas che ha anche lavorato intensamente al suo ordinamento, ha continuato ad essere compresa nella gestione della Biblioteca del Centro, affidata a Mariella Tagliero, in condizioni ottimali di consultazione, garantendone l'apertura per 28 ore settimanali. È inoltre proseguita, pur con varie difficoltà causate da problemi di software, la schedatura informatizzata dei fondi di nuova acquisizione.

*Archivio fotografico*

Le collezioni fotografiche della SSV e della Tavola valdese fino a poco tempo fa erano conservate senza inventari adeguati e pertanto esposte a notevoli rischi di dispersione. Per ovviare a questa situazione, all'inizio del 1999 è stato costituito un Archivio fotografico di proprietà del Centro Culturale Valdese, che riunisce tutto il materiale già della Tavola e della SSV. La nostra Società ne ha assunto la gestione per il tempo necessario (tre anni circa) per riordinarlo e catalogarlo, restaurando i pezzi più antichi e mal ridotti, per poi procedere ad una sua riproduzione informatizzata per una corretta fruizione. Nell'anno 2000 è stato dato l'avvio alla campagna di catalogazione di alcuni fondi (complessivamente un migliaio di esemplari fra albumine, gelatine e dagherrotipi), attraverso la schedatura informatica "Guarini" (se ne occupano Cristiana Armand Hugon, Marco Fratini, Enrica Morra), progetto per il quale è stato ottenuto un finanziamento specifico da parte della Regione Piemonte (Settore Archivi). Parallelamente è stata affidata ad un laboratorio specializzato una prima consistente *tranche* del materiale da sottoporre a restauro: anche per questa operazione è stato possibile fruire di un apposito contributo della Regione alla quale la Società partecipa in ragione del 30% dell'importo totale.

*Sistemazione deposito pubblicazioni*

L'accumularsi progressivo, col passare del tempo, delle copie in magazzino dell'insieme delle pubblicazioni prodotte dalla SSV, è venuto a costituire un serio problema di stoccaggio. Il tutto, in avanzata fase di riordino e adeguata sistemazione, ha provvisoriamente trovato posto nel corridoio antistante ai locali dell'Archivio: un grazie per il grosso lavoro volontario di montaggio delle scaffalature, trasporto e riordino compiuto oltre che da Emanuele Bosio, dai soci Vittorio Diena e Walter Sellari.

## Produzione culturale

*Serata della Società*

Come già sopra accennato, il coordinamento e la promozione dei musei e dei luoghi storici valdesi ha avuto nel 1999 un grosso impulso con impegnativi progetti di sviluppo. Si è riflettuto su questo tema il 22 agosto 1999, nella tradizionale "serata culturale" che la SSV organizza annualmente in occasione della giornata di apertura del Sinodo valdese e metodista. Il titolo scelto, *I luoghi della memoria, la memoria dei luoghi*, voleva alludere a come i luoghi geografici che la storia ha reso significativi ed i musei che intendono raccontarla sono sempre sottoposti a due tensioni: l'interesse dei visitatori – che per quanto

riguarda la realtà valdese è in crescita – e le finalità di chi li crea e valorizza. Gli oratori della serata sono stati Franco Davite, Daniele Jalla, Marco Rostan e Giorgio Tourn.

*Convegno storico*

Il XXXIX Convegno organizzato dalla Società ha avuto luogo dal 29 al 30 agosto 1999 con un carattere un po' diverso da quelli immediatamente precedenti: si è trattato, per certi versi, di una specie di ritorno alle origini. Si era pensato, infatti, di proseguire con la linea degli ultimi anni, cioè con la scelta di un tema preciso, organizzato da uno specialista, che convoca a relazionare e a discutere gli studiosi che più si sono occupati dell'argomento. Difficoltà organizzative dell'ultimo momento hanno reso impossibile sia la realizzazione del progetto in cantiere, sia la preparazione, in un tempo ristretto, di un altro simile. Ecco allora tornare utile l'esperienza del passato, di quando i convegni della Società non avevano un unico argomento, ma gli studiosi interessati ai temi della Riforma e dei movimenti religiosi in Italia si incontravano annualmente per discutere intorno alle loro ricerche e alle prospettive future. Non si è tentato di riproporre quella formula, che è ormai impossibile, in questi termini, per il proliferare di iniziative e per l'aumento di studiosi interessati a temi che un tempo erano lasciati ai singoli ed alle iniziative della nostra Società. Si è arrivati invece ad una forma intermedia: un solo convegno, ma con due temi e con una maggiore vocazione alla discussione.

Una giornata (per la precisione il pomeriggio di domenica 29), si è così incentrata su un dibattito intorno alla secentesca traduzione della Bibbia di Giovanni Diodati, in occasione della sua ripubblicazione nella collana regina della Mondadori, i "Meridiani". Il titolo scelto (*Un'occasione mancata. La traduzione della Bibbia di Giovanni Diodati tra storia, teologia e letteratura*), intendeva mostrare immediatamente il carattere marginale che ebbe questa traduzione nella storia della cultura italiana. Sono intervenuti all'incontro Sergio Bozzola, Bruno Corsani, Marziano Guglielminetti, Claudio Pasquet e Milka Ventura Avanzinelli.

L'altra giornata del Convegno, quella del 30 agosto, è stata invece dedicata al rapporto tra cartografia e rappresentazione di un territorio religiosamente 'dissidente' (*Strategie politiche e aspetti religiosi nella cartografia delle Alpi occidentali nei secoli XVI-XVIII*) con interventi di Daniele Tron, Gino Lusso, Guido Ratti, Guido Gentile, Francesco Barrera, Marco Carassi.

In tale occasione si è anche avuto modo di visitare, sotto la guida di Marco Fratini, Gino Lusso e Ferruccio Jalla, la mostra di carte originali intitolata *L'immagine delle Valli valdesi nella cartografia dal '500 al '700* che la SSV, in collaborazione con il Comune di Torre Pellice, ha allestito dal 13 agosto al 10 ottobre 1999, nei locali della Civica Galleria d'Arte Contemporanea "Filippo Scroppo". Essa faceva seguito all'esposizione dell'anno precedente, dedicata alle fonti bibliografiche sulla diffusione a stampa della fotografia fra Otto e Novecento, intitolata "*Immagini delle Valli valdesi*". La mostra – curata da Marco Fratini con la collaborazione di Gabriella Ballesio e corredata da un catalogo, edito dalla Claudiana, a cura di Gino Lusso (pp. 79, 43 tavole a colori) – ha inteso dare risalto alla complessità del fattore geografico nella storia valdese, leggibile attraverso una ricca scelta di materiali cartografici (con un arco cronologico dal 1556 al 1839) provenienti per la maggior parte da collezionisti privati, con opportune integrazioni dall'Archivio Storico della Città di Torino e dall'Archivio della Società di Studi Valdesi. A partire dal 23 marzo e per tutto il mese di aprile del 2000, la mostra è stata infine ospitata a Roma, presso la Villa Celimontana, sede dalla Società Geografica Italiana.

*Bollettino*

Il Bollettino è da sempre lo strumento più diffuso e continuo della presenza culturale della Società, con una tiratura media di 700 copie (400 soci, 160 abbonati, omaggi

agli specialisti e agli autori dei saggi, riserva per la vendita agli interessati); La SSV ha affidato alla editrice Claudiana la sua cura editoriale. Il che significa che il "Bollettino" continua ad essere preparato dalla SSV, fino all'editing, poi la Claudiana ne assicura la stampa e la spedizione, tiene i rapporti con gli abbonati, lo distribuisce alle librerie, lo inserisce nel suo catalogo e vende le copie richieste dai non soci (i soci continuano a rivolgersi alla SSV). Per noi ciò significa una notevole riduzione di costi e di pratiche amministrative (oltre alla possibilità di diffusione ai non soci).

Nel periodo preso in esame sono stati pubblicati i numeri 184 (che porta la data di giugno 1999, pp. 85), il n. 185 (datato dicembre 1999, pp. 152) ed il n. 186 (giugno 2000, pp. 112), che sarà disponibile a partire dalla settimana sinodale, tutti di carattere miscellaneo. Il numero successivo (187), che recherà impressa la data di dicembre 2000, dovrebbe invece essere distribuito a soci ed abbonati ai primi di gennaio 2001, recuperando così il cronico ritardo venutosi ad accumulare negli anni. Il nuovo comitato redazionale, si sta impegnando in una parziale ristrutturazione della rivista per renderla più articolata e interessante. Accanto alla tradizionale sezione di saggi e a quella dedicata alla vita sociale, si è cercato e si cerca di sviluppare le sezioni "Note e documenti" e "Incontri, rassegne e discussioni", oltre alle segnalazioni bibliografiche, le quali richiederanno però ancora molto lavoro per raggiungere una migliore copertura dell'attuale sulle novità editoriali afferenti all'ampio campo di interessi della rivista. Tutto ciò ha comportato la decisione di non pubblicare più sul "Bollettino" gli atti dei Convegni storici organizzati dalla Società assicurando una maggior regolarità nell'uscita dei numeri e più spazio alle nuove sezioni. Come già deciso per gli Atti dei convegni 1997 e 1998, anche per i successivi l'orientamento, in via generale, è quello di stamparli come volumi della Collana storica della SSV.

Si sta cercando anche di mettere in piedi una redazione allargata, telematica. Tramite posta elettronica viene mandato periodicamente l'invito di partecipare ai lavori della redazione a collaboratori, amici della Società e a potenziali interessati che risiedono molto fuori zona: ad essi, ovviamente, non si può richiedere un'attiva presenza in loco, ma una presenza 'virtuale', appunto, attraverso gli strumenti moderni ora disponibili, che possono risolvere comodamente le difficoltà, un tempo insormontabili, dovute alla nostra collocazione geografica decentrata e 'periferica'. Abbiamo pensato che sia utile tenere informate queste persone col duplice scopo di dare un minimo aggiornamento su ciò che si sta facendo, e di sollecitare a far pervenire eventuali contributi, segnalazioni e schede bibliografiche. Cerchiamo anche in questo modo di estendere un po' il raggio di azione e l'area di contatti, finora invero abbastanza limitati, della nostra piccola realtà, per cui se i soci hanno in mente qualcuno a cui possa interessare la cosa (e dotato di e-mail) sono pregati vivamente di segnalarcelo.

*La beidana*

Ricordiamo che l'assetto di questa rivista è il seguente: la proprietà della testata rimane della Società, il Centro culturale è subentrato come editore, ed il gruppo redazionale (che si sta ampliando alla val Germanasca, finora non sufficientemente rappresentata al suo interno) ha la responsabilità della preparazione della rivista e della sua diffusione. La Società versa al Centro 12 milioni annui perché "La beidana" sia distribuita a tutti i soci. Di questa vivace rivista quadrimestrale di "cultura e storia nelle Valli valdesi", come recita il sottotitolo, nell'arco di tempo qui esaminato sono regolarmente apparsi i nn. 36 (ott. 1999), 37 (feb. 2000) e 38 (giu. 2000), quest'ultimo interamente dedicato alla val Germanasca.

Per il futuro prossimo si prevede la prosecuzione dell'esperienza di questa rivista che esce con regolarità e successo di pubblico, anche se dovrà affrontare il problema di un parziale ricambio generazionale.

*Opuscolo del 17 febbraio*

Il tradizionale opuscolo edito in occasione della data anniversaria dell'emancipazione civile dei valdesi, nell'anno 2000 è stato dedicato alle vicende della forzata emigrazione valdese in Germania all'inizio del XVIII secolo, ed è stato curato da Albert de Lange, specialista in questo settore. L'opuscolo del 2001, affidato a Giorgio Tourn, sarà invece dedicato alla figura del Barba medioevale.

## Piano di attività in corso per l'anno 2000

### *Manifestazioni*

*Serata pubblica della Società*

La conferenza pubblica che tradizionalmente la SSV organizza a Torre Pellice nella serata del giorno di apertura del Sinodo valdo-metodista avrà luogo come d'abitudine nell'aula sinodale alle ore 21, e sarà tenuta quest'anno dal prof. Giorgio Spini sul tema: *Riviste evangeliche e cultura italiana del primo Novecento.* Essa servirà tra l'altro come un'utilissima introduzione al Convegno su Giuseppe Gangale che si aprirà la settimana successiva (vedi punto seguente).

*Convegno su Giuseppe Gangale*

Dalla collaborazione di vari enti – Fondazione Centro Culturale Valdese, Centro Studi Gobetti, Amici della Biblioteca P. Guicciardini e Società di Studi Valdesi – è nato infatti il progetto di un Convegno, che si svolgerà a Torre Pellice domenica 27 e lunedì 28 agosto 2000, sul tema "*Giuseppe Gangale, profeta delle minoranze*".

Nel quadro di tale iniziativa la SSV si è proposta di allestire un volume antologico comprendente una congrua selezione di articoli usciti su "Conscientia", l'importante rivista diretta da questo significativo intellettuale calabrese della prima metà del Novecento, corredati dall'indice generale di tutte le annate e preceduti da una adeguata introduzione storica. La dott.sa Anna Strumia (che ha svolto accurate ricerche su Gangale nell'ambito delle attività di post-dottorato presso il Dipartimento di filosofia dell'Università degli Studi di Torino), e il nostro Davide Dalmas (attualmente impegnato in un dottorato di ricerca in Storia della letteratura italiana presso la medesima Università) se ne sono intensamente occupati, anche a contatto con altri studiosi invitati al Convegno, e sono riusciti a produrre il notevole volume (430 pp.), che è ora a disposizione di tutti, soci e non.

*Convegno storico*

Il XXXX Convegno organizzato dalla Società riproporrà un ambito tematico unico ed avrà luogo dal sabato 2 alla domenica 3 settembre 2000 sul tema: *1950-2000. Cinquant'anni di storiografia italiana sulla Riforma e i movimenti ereticali in Italia*, a cura di Susanna Peyronel. Non si tratta di un tema cronologicamente convenzionale. Proprio nel 1950, in un momento in cui si riavviavano studi, ricerche, vita politica, veniva edito il volume collettivo *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana*, in onore di Benedetto Croce. Era occasione per una riflessione, per fare il punto della situazione. Nei successivi cinquant'anni la storiografia italiana, tra impulsi e stimoli d'ogni tipo, ha dato frutti copiosi. Non ultimi certamente sono stati gli studi sulla Riforma in Italia, che si sono straordinariamente arricchiti, sia dal punto di vista degli studiosi che vi si sono dedicati, sia per quel che riguarda l'esplorazione delle fonti, sia soprattutto per il dibattito interpretativo che si è aperto. È sembrato dunque opportuno offrire alcune prime riflessioni su questo tema che è stato, per molti decenni, argomento anche di Convegni della Società di Studi

Valdesi, senza presumere di dire alcuna parola definitiva su una questione di tale rilevanza. Proprio per questo, l'organizzazione dei lavori di quest'anno ha voluto assumere un aspetto più marcatamente seminariale, con discussioni aperte e tavole rotonde che avranno per tema gli argomenti sui quali maggiormente si sono avuti incrementi di studi o su cui, per contro, si sono registrati rallentamenti. Attenzione, parimenti, sarà dedicata agli strumenti di diffusione di questi studi: riviste e collane editoriali con origini e sviluppi anche assai diversi. Viene proposto un incontro di lavoro che ha come unica presunzione quella di avviare discussioni e riflessioni non facili su mezzo secolo di studi sulla storia della Riforma in Italia.

La cittadina "capitale" dei valdesi vedrà così tenersi nel giro di una settimana ben due Convegni di una certa risonanza.

*Forum della cultura protestante (Ecumene)*

Per il secondo anno consecutivo, anche nel 2000 la Società di Studi Valdesi parteciperà al Forum della cultura protestante che si svolgerà al centro evangelico di Ecumene (Velletri, Roma) nei giorni 23 e 24 settembre. L'incontro, che avrà per titolo "I futuri possibili del protestantesimo", costituisce una buona occasione di dibattito sulle strategie messe in atto dai vari organismi culturali presenti all'interno del protestantesimo italiano.

## *Pubblicazioni*

*Collane storiche*

a) Va innanzi tutto detto qualche cosa sulla nuova collana della Società in preparazione e relativa agli "Studi sull'Evangelismo italiano"; questa denominazione proposta in un primo tempo, non sembrava essere particolarmente avvincente dal punto di vista dell'immagine e della diffusione, per cui, dopo ampia discussione, si è deciso che essa assuma il titolo di "Italia evangelica". Il seggio ha fatto suo il suggerimento proveniente da varie parti – in primo luogo la "Claudiana", presso cui la collana verrà edita – che invita a fornire ai possibili autori di queste pubblicazioni alcune indicazioni cui attenersi severamente. Si sono concordate queste linee di massima: una pubblicazione all'anno, da contenere entro le 100 pagine, basata su seri studi storici, di interesse generale che ne favoriscano la diffusione, corredata da un buon apparato fotografico, accompagnata da pochi documenti e da poche note a piè di pagina. Il primo libro, già pronto, che entro l'anno verrà pubblicato in questa serie sarà quello di Cesare Milaneschi sulla storia della chiesa valdese di Coazze, con una presentazione della collana, ad opera di C. Pasquet, ed una prefazione del prof. Gianni Oliva.

b) Per quanto riguarda la già consolidata "collana storica" – che, dopo un certo periodo di letargo, con l'edizione dell'antologia su Gangale di cui si è già parlato ha raggiunto il n° 17 della serie – vi sono almeno 4 pubblicazioni in progetto per il futuro, per le quali il Seggio si è data una programmazione di un certo respiro. La prima pubblicazione in ordine di tempo saranno gli Atti dei convegni storici organizzati dalla Società nel 1997: *La Rivoluzione francese e le Valli valdesi*, e nel 1998: *La Bibbia e il Tricolore. I protestanti nel Risorgimento italiano*, entrambi curati dal prof. G.P. Romagnani, raccolti in un volume unico, già pronto. Esso avrà il titolo generale *Bibbia, coccarda e tricolore*, e la sua mole sarà superiore alle 500 pagine. Rendendosi ancora necessaria una attenta elaborazione e revisione degli indici dei nomi, si è deciso che venga edito possibilmente in autunno, in ogni caso prima della fine dell'anno. Sempre in questa collana, nella prima metà del 2001, sarà inserito il libro di Daniele Tron, *Tra conflitto e convivenza. Valdesi e cattolici in un valle alpina del Piemonte nel XVIII secolo*, e più avanti nel tempo, troveranno posto la biografia di Samuele Montalbano sul cappellano militare Ermanno Rostan, e lo studio di Lorenzo Tibaldo sulle scuole valdesi nell'Ottocento, entrambi in preparazione.

## Situazione finanziaria

*Situazione strutturale*

All'inizio degli anni '90 le entrate della Società erano *a*) le quote sociali e gli abbonamenti, *b*) i proventi della vendita delle sue pubblicazioni, *c*) contributi minori e saltuari di banche ed enti pubblici, per un totale di 30/35 milioni annui.

Poi si è concluso il lungo iter della domanda di inserimento tra le istituzioni culturali piemontesi cui la Regione corrisponde un contributo annuo stabile, che per ora ammonta a 40 milioni.

È stato in seguito anche possibile l'inserimento della Società nell'analoga "tabella" di istituzioni culturali nazionali cui il Ministero dei beni culturali e ambientali corrisponde un contributo annuo, che dovrebbe essere fissato in 50 milioni per il prossimo triennio, rinnovabile.

*Alcune osservazioni in merito:*

- il peso crescente dei contributi pubblici nel nostro bilancio non comporta alcun condizionamento esterno alla nostra attività. Questi contributi non sono dovuti a manovre di sottogoverno, ma costituiscono un riconoscimento della nostra operosità secondo parametri oggettivi validi per tutte le istituzioni culturali parallele. Per continuare a beneficiarne, dobbiamo soltanto proseguire lo sviluppo delle nostre attività, ossia l'Archivio e la Biblioteca, le pubblicazioni, i convegni e i volumi, e presentare rendiconti articolati e tempestivi.
- questi contributi sono garantiti da leggi e norme regionali e nazionali, quindi dovremmo continuare a fruirne nei prossimi anni senza sorprese, anche se spesso con spiacevoli ritardi (al momento attuale attendiamo ancora il versamento dei contributi ministeriali e regionali). Eventuali riduzioni comporterebbero logicamente un ridimensionamento delle nostre iniziative.
- il forte aumento delle nostre entrate è stato finora utilizzato per lo sviluppo e il consolidamento delle attività già esistenti, e non per imbarcarci in nuove imprese al di sopra delle nostre modeste forze.

Questa nuova situazione comporta comunque notevoli problemi organizzativi, perché le strutture della Società, originariamente previste per una gestione di tipo quasi "famigliare" possiamo dire, non sono cresciute quanto i suoi bilanci:

- in primo luogo va detto che senza la presenza del Centro culturale (sede adeguata garantita alla biblioteca SSV con apertura per quattro giorni settimanali, programmi di informatizzazione appoggiati sulla biblioteca CCV), e in mancanza delle sinergie attivate con l'archivio della Tavola, avremmo avuto un finanziamento assai minore dalla Regione e non avremo potuto chiedere quello nazionale.
- in secondo luogo, il ricorso al Centro servizi per la stesura dei nostri bilanci ci ha creato vari problemi e una spesa, ma ci ha permesso di presentare a Roma e Torino bilanci fatti secondo le regole.
- in terzo luogo, possiamo retribuire (modicamente) alcune collaborazioni (una segretaria per 10 ore settimanali, collaborazioni per l'inventariazione dei volumi della biblioteca e per il lavoro di riordino e catalogazione a cura della nostra Società del fondo fotografico di cui si è detto in precedenza. Finora abbiamo proceduto con i piedi di piombo, ma è indubbio che dovremo ampliare queste collaborazioni, pur conservando loro una prudente elasticità.

- in quarto luogo, va sempre tenuto presente che gran parte del lavoro della Società continua a gravare su poche (troppo poche) persone, a titolo volontario. E che il vero problema per il futuro della Società è lo scarso numero di studiosi qualificati che lavorano nel suo ambito.

*Situazione attuale*

L'Assemblea ordinaria convocata a questo fine (cioè per l'approvazione entro i termini di legge) il 15 aprile 2000 ha approvato il bilancio consuntivo 1999, che a titolo di riepilogo verrà presentato all'Assemblea dal nostro Cassiere.

Il dato finale è che le entrate del 1999 si sono aggirate sui 120 milioni, di cui meno di un terzo (38 milioni) provenienti da quote sociali, abbonamenti e vendite (pur incrementate) e doni vari.

Oltre alle uscite, che quest'anno sono ammontate a circa 110 milioni, avevamo 113 milioni di debito verso alcuni nostri soci.

Non c'è bisogno di sottolineare che il momentaneo avanzo di bilancio registratosi è andato a incrementare il patrimonio e non distribuito ai Soci. Tale incremento di patrimonio risulta indispensabile per fungere da 'polmone' e in tal modo fronteggiare il pressoché regolare ritardo delle entrate che si deve registrare ad ogni inizio anno, non tanto per la parte relativa alle quote sociali, quanto per quella relativa agli enti pubblici.

Il preventivo per l'anno 2001, sottoposto all'approvazione di questa Assemblea, prevede 137 milioni di entrate (contributi per 50 milioni dal Ministero per i beni e le attività culturali e per 40 milioni dalla Regione Piemonte, 16 milioni di quote sociali, 10 per la vendita di pubblicazioni, 6 di proventi finanziari, 5 di doni e varie, e infine 10 milioni per il riordino dell'archivio fotografico) e 137 milioni di uscite così ripartite: 29 milioni per "Bollettino", "Beidana" e l'opuscolo del 17 febbraio; 20 per la pubblicazione di volumi nelle collane della Società presso la "Claudiana"; 20 per Biblioteca (contributo al CCV) e Archivio SSV; 6 per convegni, conferenze e simili, 28 di spese di funzionamento (12 di compensi per la segretaria, 6 per luce, riscaldamento e pulizia locali, e poi cancelleria, telefono, posta eccetera), 2,3 milioni per il Centro servizi (tenuta contabilità) e per quote di iscrizione ad associazioni culturali (AICI e FISIER), 12 milioni per il riordino dell'archivio fotografico e infine 19,7 milioni di rimborsi dei prestiti avuti per il Fondo dotazione.

Quest'ultimo, costituito nel 1998 per ottenere il riconoscimento come ente culturale di interesse nazionale richiesto dal Ministero, contava 210 milioni alla fine del 1999, così ripartiti: 38 milioni di lire di doni specifici, 4.050.000 lire di quote anticipate, 5 milioni di prestiti senza interesse e 113 milioni di prestiti con rimborso degli interessi bancari, 40 milioni di fondi SSV. Nei primi mesi 2000 sono stati rimborsati 13 milioni di prestiti, contiamo di proseguire in modo da restituire tutti i prestiti entro 3/4 anni.

*Magazzino librario*

Il Seggio ha provveduto a una riorganizzazione contabile, seguendo le indicazioni del Centro servizi, in modo da ridurre il valore del Magazzino messo a bilancio. Al contempo, come già detto prima, ha provveduto anche ad una risistemazione fisica del cospicuo deposito.

**Il Seggio 1999-2000**

# Convegno SSV 2000

*Cinquant'anni di storiografia italiana sulla Riforma e i movimenti ereticali in Italia*

Il titolo del convegno che la Società di Studi Valdesi ha organizzato il 2 e 3 settembre* riassume i tre soggetti intorno ai quali si sono svolti i lavori: il *riferimento temporale* ritaglia date di indiscutibile importanza per la rinascita, nella *storiografia italiana*, dell'interesse per gli studi sulla *Riforma e i movimenti ereticali in Italia*

Nella prima sessione sono state analizzate le linee di tendenza della storiografia di questi cinquant'anni, cercando di evidenziarne lo spessore qualitativo. La prima fase della storiografia fu segnata dalle nuove esigenze culturali del dopo guerra che registrarono una flessione degli studi sulla storia della Riforma e del protestantesimo in Italia. Deviazione di attenzione che può essere imputata al condizionamento cattolico e democristiano, ma anche a una storiografia marxista che collocava l'inizio della modernità nella Rivoluzione Francese, evento benedetto per la storia storicistica, quasi confezionato su misura. Negli anni '55 e '56 lo spazio di attenzione della modernistica in Italia si stava riducendo e questo indirizzo lasciò tracce sulla storiografia italiana cinquecentesca. Il recupero avvenne a partire dal 1957 in linea, anche, con lo spostamento dell'asse interpretativo all'interno della storiografia marxista.

Complessivamente gli anni Sessanta si presentarono migliori rispetto al clima del decennio precedente, anche se suggestioni crociane venivano ancora in luce. In effetti in quel decennio avvennero cambiamenti fondamentali: dal '65 la sociologia prevalse sulla storia; nel '67 morì Delio Cantimori; lo spartiacque del '68 aprì la strada a un tentativo di recupero di un'intera identità culturale e a una promessa: non più solamente storici.

Il divaricarsi di linee storiografiche fu evidente nei primi anni Settanta: entrarono le suggestioni di una storia sociale, lo studio del rapporto tra società e la cultura che questa produce; si fece strada anche la differenziazione tra teorizzazione metodologica e i risultati pratici di metodo. Il compito di sostituire lo storicismo con un nuovo magistero ideologico che consentisse di costruire un mosaico, fu lasciato alla nuova generazione di storici che avrebbero condotto ricerche come accertamento e non più come dimostrazione.

L'esposizione dei dati quantitativi che illustrano il modo in cui si è prodotto storiografia dal 1975 al 2000 ha introdotto l'analisi dei contenuti, ancora influenzati dall'esigenza di fare i conti con l'eredità di Cantimori. Si affermava comunque, uno sforzo maggiore di interpretazione del movimento riformatore dal punto di vista teologico e l'attenzione verso l'apparato repressivo della chiesa cattolica (Inquisizione).

Passando agli ambiti e agli strumenti di diffusione, vediamo entrare in scena la Società di Studi Valdesi che, con una scelta qualificante nel panorama degli studi storici italiani, promosse nel 1957 il suo primo convegno su *Eresia e Riforma in Italia* i cui atti vennero pubblicati sul Bollettino. Le conseguenze si videro presto: crebbe la richiesta da parte degli studiosi è venne dato mandato al Seggio di organizzare per l'anno successivo un altro convegno che, come il precedente, si svolse in un clima di grande familiarità, ma anche di serietà dei lavori, offrendo agli studiosi la possibilità di incontrarsi e realizzare scambi proficui; si trattava della miglior espressione dell'avanguardia storiografica italiana in tema di studi sulla Riforma: da Cantimori a Caponetto, da Spini a Gonnet. Tranne che per gli anni '64, '67 e '68, che non videro la presenza di alcun colloquio, i convegni ebbero cadenza regolare. Quello del 1970 rappresentò una tappa significativa: comparve

* Relatori: Paolo Simoncelli, Guido Dall'Oglio, Daniele Tron, Carlo Papini, Alberto Aubert, Massimo Firpo, Susanna Peyronel, Francesco Gui, Ugo Rozzo. Presidenza delle sessioni: Gian Paolo Romagnani, Andrea del Col, Antonio Rotondò.

per la prima volta la dizione *Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti ereticali*, dando avvio alla fase adulta, quella del consolidamento, del radicamento.

Nel processo di allargamento dell'ambito tematico, affluirono forze nuove provenienti da ambiti diversi. Il Bollettino si trasformò in rivista di carattere nazionale e ricevette contributi di studiosi di tutte le provenienze confessionali e delle varie scuole: li gestiva e li presentava, offrendo spazi di discussione su un argomento che in quegli anni non trovava molti altre sedi di confronto. L'ultimo decennio del secolo vide la Società prevalentemente orientata sul fronte della militanza evangelica. Il primo convegno di questa nuova fase mise a confronto studiosi della Riforma cinquecentesca con coloro che se ne riconoscevano eredi in una fase di difficoltà.

Uno sguardo ai dati che fotografano la realtà di quegli anni, testimonia l'attenzione sull'argomento: la distribuzione degli articoli del Bollettino (109 dal '57 ad oggi) non è casuale, ma alternata tra storia della Riforma in Italia e storia delle Valli valdesi, negli aspetti linguistici e culturali.

Sempre in ambito valdese, l'attenzione alla storia della Riforma in Italia fu presente anche nelle pubblicazioni della casa editrice Claudiana, fondata nel 1855 a Torre Pellice. Le opere pubblicate, singole o in collane (di cui è stata data un'informazione dettagliata), testimoniano di un'Italia che volle tenacemente vivere secondo Lutero e Calvino, rivendicando il diritto alla libertà di coscienza.

Due opere fondamentali, pubblicate in un contesto non valdese, rafforzarono l'attenzione allo studio della Riforma e dei movimenti ereticali in Italia. La prima, il *Corpus Reformatorum Italicorum*, opera incompiuta, inaugurata nel '68, rappresentò un crocevia tra le esigenze della storia sociale e la tradizione storicista, riportando in auge una tradizione filologica che alcune scorciatoie metodologiche rischiavano di far dimenticare. Si trattava di andare oltre l'eccessiva discussione dottrinale degli anni precedenti e registrare l'esigenza di un ritorno alle fonti, alla rilettura dei testi, al superamento della tradizione cantimoriana attraverso il confronto con essa.

L'altra opera fu la Collana "*Studi e Testi per la Storia religiosa del Cinquecento*" i cui volumi nacquero dal rigoglio filologico e da discussioni continue; fu anche espressione del paradigma secondo il quale è possibile comprendere qualcosa della storia religiosa del '500 seguendo i percorsi culturali e mentali e i processi che conducono a una crescita della consapevolezza innescata dal dissenso religioso in Italia

Nell'ultima parte del convegno, il discorso si è spostato dai problemi storiografici a quelli storici, con relazioni che hanno messo in luce la circolazione carsica nella vita spirituale italiana del Cinquecento.

Si è parlato di valdesianesimo come magistero capace di promuovere un cammino verso la verità all'interno delle chiese: è indiscutibile che, nella seconda metà del Cinquecento, la posizione dei valdesiani fu individuata dalla gerarchia ecclesiastica come una possibilità di porre fine alle proprie sofferte riflessioni. Pertanto, è lecito interrogarsi su questa complicità per comprendere cosa significasse, in quegli anni, accogliere gli elementi nodali della dottrina luterana da parte dei vertici della chiesa.

L'interesse per la diffusione di idee eterodosse in situazioni urbane, ha permesso di riscontrare che in alcune città erano presenti condizioni tali da influenzare un certo tipo di processo delle idee, poi radicate in piccoli gruppi ed estese ai ceti dirigenti. Dall'analisi dei documenti inquisitoriali emergono testimonianze sincere di un disagio profondo nei confronti della struttura politica della chiesa, disagio che sembra riguardare non tanto il rifiuto della costrizione e della superstizione, quanto una rivolta nei confronti di un clero rappresentante di un potere sgradevole.

Se l'ambito di osservazione viene però riportato alla diffusione della Riforma nei circoli aristocratici italiani, è evidente che dietro gli Spirituali in rapporto con i gruppi di potere, c'è una via nobiliare molto forte. Quindi ci si trova di fronte a una aristocrazia ita-

liana di un certo peso che aiuta un particolare discorso religioso. Dietro gli Spirituali, fino ad ora guardati dal punto di vista del messaggio, c'è un mistero religioso in cui occorre vedere il risvolto sociale e politico, perché nell'ambiguità spirituale si coglie anche l'ambiguità sociale di questa parte d'Italia che sosteneva molte delle idee degli evangelici, ma che non accettava la rottura nei confronti della chiesa.

È tornato spesso, nelle relazioni, il richiamo all'istituto inquisitoriale; l'ultima relazione ha preso in considerazione i problemi legati alla pubblicazione dello strumento di censura ecclesiastica.

La conclusione del convegno ha fatto registrare un bilancio decisamente positivo; se la complessità della lezione storiografica risiede nella dialettica, è evidente che il livello del confronto è stato elevato. Gli studi storici sono cosa troppo delicata per dire che dalla sera alla mattina qualcosa è cambiato, tuttavia osservarne il movimento è cosa che fa bene alla ricerca.

**Maria Rosa Fabbrini**

## A proposito di Andreas Keller, pastore a Neuhengstett

*Abbiamo ricevuto dal nostro Socio onorario Theo Kiefner la seguente precisazione, che volentieri pubblichiamo qui di seguito.*

Sul complesso della rassegna di Albert DE LANGE, *Ulteriori novità editoriali in Germania per l'anno commemorativo valdese 1999/2000*, pubblicata sul «BSSV» n. 186 (giu. 2000), pp. 83-95, ci sarebbe parecchio da dire, ma mi limiterò a rilevare due punti.

A p. 88 si legge: «Keller dà un giudizio abbastanza negativo sui valdesi, ma secondo lui essi non meritavano nulla di meglio [...] egli mise presto gli abitanti di Neuhengstett sotto pressione affinché abbandonassero il *patois* per parlare solo tedesco. Di qui il suo impegno per un nuovo edificio scolastico». Su questo punto io interpreto assai diversamente il comportamento di Keller. Egli aveva ben chiaro che i valdesi, abbandonati a se stessi, nel corso del secolo erano incappati in molte difficoltà. Ma fece il possibile per metterli al riparo. Capiva il problema delle tre lingue. Si rendeva conto del basso livello dell'insegnamento scolastico. Raccolse dei fondi e costruì una scuola, ma non allo scopo di introdurre l'uso del tedesco. Di ciò non vi è alcuna prova. A seguito del rifiuto del tedesco da parte degli abitanti di Neuhengstett, volle che fossero obbligati a imparare il francese, perché se ne facesse uso nell'insegnamento a scuola e nel culto in chiesa. Keller stesso, che era svizzero-tedesco, migliorò la sua conoscenza del francese. Egli conclude la parte del suo diario che si riferisce al periodo di Neuhengstett con queste parole: «Sia benedetta in eterno la Divina Provvidenza, che mi ha guidato fino a quel punto per il bene di Neuhengstett e per il mio proprio bene!».

A p. 89 della stessa rassegna si dice: «Purtroppo Kiefner ha tralasciato le prime 34 pagine, ritenendole "largamente sorpassate". Il lettore non può quindi capire come la delusione di Keller derivasse anche dal fatto che i suoi valdesi di Neuhengstett non avevano nulla in comune con gli antichi valdesi, la cui storia egli aveva descritto in quelle pagine». Per quanto riguarda il motivo dell'omissione, si tratta di un'ipotesi che non regge, che non si può dimostrare, e alla quale mi oppongo recisamente. Keller stesso ha spiegato

nella sua prefazione di aver largamente attinto questa parte dal barone von Moser. Ci sarebbe voluto molto spazio per dare una versione corretta di quel cenno storico, perché esso è ampiamente superato. Nego che la mia intenzione, nell'omettere le prime 34 pagine, fosse quella che mi viene attribuita. Su tale punto il recensore non rende giustizia né al pastore Keller né a me.

**Theo Kiefner**

## Osvaldo Coïsson ci ha lasciato

All'inizio dello scorso mese di dicembre, all'età di 88 anni, è mancato all'affetto dei suoi cari e di tutti noi Osvaldo Coïsson, di Torre Pellice, socio onorario della nostra Società, presidente dell'associazione "Soulestrelh" e attivo membro dell'associazione culturale "Val Lucerna". È stato salutato per l'ultima volta con grande discrezione – secondo le sue espresse volontà – da un piccolo gruppo di amici e conoscenti la mattina di lunedì 11, quando le sue ceneri sono state inumate nella tomba di famiglia del cimitero di Torre Pellice.

Questo è anche il comune che lo ha visto nascere, il 10 aprile 1912, da una famiglia valdese originaria di Angrogna. Dopo aver conseguito la laurea in economia e commercio, per un lungo periodo di tempo si era trasferito a Firenze per ragioni di lavoro, ma all'epoca della pensione aveva fatto definitivo ritorno in Val Pellice.

Il 19 dicembre 1943, insieme ad altri tre esponenti della Resistenza delle Valli valdesi (Gustavo Malan, Mario Rollier e Giorgio Peyronel) e a due esponenti della Resistenza della Val d'Aosta (Emilio Chanoux e Ernesto Page), Osvaldo Coïsson partecipò alla nota riunione di Chivasso, in cui fu redatta la *Dichiarazione dei Rappresentanti delle Popolazioni Alpine*, più conosciuta come "Carta di Chivasso". Fu quello il documento politico che costituì il fondamento della Regione a statuto speciale Valle d'Aosta. Analoga forma di autonomia era rivendicata per le Valli valdesi, ma la maggioranza della classe dirigente delle nostre Valli, non seppe (e in parte forse non volle) comprenderne appieno la valenza, non sostenendo con sufficiente convinzione quella richiesta.

Tuttavia, non tutto andò perduto: in luogo di un'autonomia generale fu prevista un'autonomia culturale e linguistica a difesa del francese delle Valli valdesi, che poi l'Assemblea Costituente trasfuse nell'art. 6 della Costituzione Italiana, stabilendo il principio fondamentale della tutela di tutte le minoranze linguistiche presenti in Italia.

Osvaldo Coïsson è stato un personaggio assolutamente particolare e dai poliedrici interessi culturali: dalla preistoria – in cerca di tracce, come le incisioni rupestri, lasciate dai primi abitatori di queste vallate – alla toponomastica e alla linguistica, passando ovviamente per la storia e la storia valdese in particolare, come dimostra ampiamente la sua fornitissima e ben ordinata biblioteca, straordinariamente specializzata in questo settore. Pur essendo un notevole cultore della materia, quasi mai – o perlomeno assai di rado – ha affrontato in prima persona i tradizionali filoni della ricerca storica valdese: la vera passione di Osvaldo, la motivazione profonda che lo spingeva all'indagine, era quella per le sue Valli, intese come complesso di popolazione, territorio, lingua e cultura.

La sua opera più nota, *I nomi di famiglia delle valli valdesi*, edita una prima volta nel 1975, ha conosciuto una ristampa aggiornata nel 1991, segno del successo incontrato, e non solo fra gli appassionati di ricerche genealogiche. Infatti le notizie che si possono

ricavare da un dato apparentemente scarno come un cognome sono molteplici, e spesso si vengono a delineare percorsi linguistici, etimologici, topografici, persino demografici (relativi agli spostamenti migratori che hanno caratterizzato la storia di molte famiglie delle Valli) sorprendenti e insospettati.

Al paziente assemblaggio di notizie dalla provenienza disparata, a questo lavoro di mosaico, potremmo dire, Osvaldo Coïsson si era dedicato ancor prima del 1942; quello fu infatti l'anno in cui apparve il *Dizionarietto dei nomi di famiglia*, pubblicato a Catania come numero 10 e 11 della collana "Valdismo" dalla casa editrice La Veloce, seguito vent'anni dopo da un articolo sul Bollettino della nostra Società: *La diffusione dei nomi propri di persona nella popolazione Valdese dalla fine del sec. XVII ai giorni nostri* (n. 112, 1962), che dallo studio dei cognomi passava a quello dei nomi propri, per poi ritornare ai primi nel successivo e assai più corposo libro del 1975, che faceva tesoro del materiale accumulato nel frattempo.

Ma, come si diceva innanzi, l'arco degli interessi culturali di Osvaldo legati in qualche modo alle Valli era assai ampio: nel campo della preistoria ricordiamo, sempre pubblicati sul «BSSV», le sue *Ricerche protostoriche nelle Valli Valdesi* (n. 118, 1965) e – insieme a Ferruccio Jalla – *Le incisioni rupestri della Val Pellice* (n. 126, 1969 e n. 135, 1974), cui avrebbero fatto seguito altri saggi come *Le mégalitique dans les Vallées alpines du versant occidental italien* («Actes du congrès des Sociétés savantes de la Province de Savoie», Saint-Jean-de-Maurienne, 7-8 sept. 1968), *Un groupe d'incisions rupestres dans une Vallées des Alpes Cotiennes septentrionales* («Bulletin d'etudes préhistoriques alpines», Aoste, Marguerettaz, 1970), *Preistoria nelle Valli Occitane* («Novel Temp», Sampeire, n. 11, 1979), *Incisioni rupestri del versante italiano delle Alpi Marittime e Cozie*, «Ampurias», Barcellona, v. 43, 1981.

Nel settore della cartografia non possiamo omettere di citare il suo *Étude sur la cartographie des Vallées Vaudoises*, seguito dalla *Cartographie des Vallées Vaudoises*, entrambi pubblicati sul «BSSV» (n. 101, 1957 e n. 133, 1973), e poi – con un assai indicativo allargamento dell'ambito spaziale – la presentazione e l'analisi di *Un'antica carta delle Valli Occitane* («Novel Temp», 10, 1979).

Perché il vivo interesse per la vasta area geografica di tradizione e lingua d'Oc – di cui le Valli valdesi fanno a pieno titolo parte – è stata l'altra grande passione di Osvaldo Coïsson, nel quadro di una convinta militanza per la difesa e la tutela delle lingue e delle culture minoritarie.

Non per nulla egli è stato uno dei principali esponenti dell'associazione occitana "Soulestrelh" avente sede a Sampeire, in val Varaita, rivestendo la carica di presidente dal 1986 fino al giorno della sua scomparsa. Al contempo era un attivo redattore di «Novel Temp» – ora «Lou Temp Nouvel», la rivista espressione di tale associazione culturale – fin dal 1977, assumendone poi, unitamente a Giampiero Boschero, un ruolo di indirizzo e guida dal 1983 fino allo scorso anno.

Di questo impegno occitanista sono testimonianza – oltre alle assai numerose recensioni (per l'esattezza 102!) che hanno accompagnato il percorso del periodico – la quindicina di articoli apparsi su «Novel Temp» a partire da quello su *Le versioni valdesi della Bibbia* (n. 7, 1978) per terminare con la sua Introduzione alla *Parabola del Figliol prodigo nella parlata di Bobbio Pellice* (n. 39, 1991).

Non minori attenzioni Coïsson ha dedicato al campo della toponomastica, collaborando ad una serie di inchieste locali, tuttora in corso, relative all'area della Val Pellice, in particolare a quelle che hanno visto coinvolte le zone di Torre – nel cui patouà, ormai in via di scomparsa, egli sapeva esprimersi correntemente –, di Angrogna e di San Giovanni, per le quali già si è giunti a produrre del materiale a stampa, come la *Toponomastica del comune di Luserna San Giovanni (sinistra orografica)*, raccolta a più mani pubblicata nel 1993.

Dobbiamo per ultimo, ma non certo quanto a importanza, ricordare l'impegno e il lavoro di Osvaldo nella SSV, di cui fu per un decennio (dal 1977 al 1987) membro del Seggio e cassiere, in anni difficili per la Società, e non tanto per le ristrettezze economiche (che pure c'erano), quanto per la crisi di identità e di "militanza" conosciuta da un'associazione il cui statuto e ruolo nel mondo valdese erano stati pesantemente messi in discussione dalla ventata contestatrice del Sessantotto e dintorni, che – tutta rivolta al sociale e verso il futuro – aveva identificato nel passato (e quindi nella storia) un pesante fardello conservatore dal quale era assolutamente necessario prendere le distanze, facendolo però nel modo peggiore: ignorandolo. Malgrado tutto, quelli furono, per la Società, anni di seria produzione storica ed editoriale, del consolidamento definitivo dei Convegni post-sinodali di fine agosto, e dell'impostazione dell'assetto societario per gli anni a venire. Anche una volta terminato in suo incarico "ufficiale" nel Seggio, Osvaldo, da membro onorario, ha continuato una fattiva collaborazione con la Società, come dimostrano le decine di recensioni e segnalazioni bibliografiche pubblicate nel «Bollettino» (molte delle quali solamente siglate), la compilazione delle utilissime bibliografie degli scritti di Augusto Armand Hugon (n. 165, 1989 e n. 168, 1991), e Teofilo Pons (n. 172, 1993), e il suo costante impegno nel contribuire come volontario alla catalogazione del materiale librario che perveniva alle biblioteche della Società e del Centro Culturale.

Ho avuto modo di conoscere ed apprezzare le doti umane di Osvaldo durante l'ultima ventina d'anni della sua vita. Fra le molte di cui serberò un bel ricordo, ve n'è una che mi ha sempre colpito particolarmente: la sua capacità di sentirsi a suo agio con i giovani, di non essere per nulla imbarazzato venendosi a trovare in mezzo a generazioni d'età assai diversa dalla sua, cosa che lo rendeva di una simpatia immediata. Accoglieva chiunque gli andasse a parlare per chiedergli un parere o un consiglio su un qualche argomento «che Coïsson conosce» con incuriosita semplicità e modestia, non di rado schermendosi dietro al fatto di essere un semplice "dilettante"; poi però era raro che il suo interlocutore se ne andasse senza aver ottenuto delle preziose indicazioni da un uomo che in effetti "si dilettava", nel senso più alto del termine, rendendo partecipi dei suoi diletti anche gli altri.

Grazie di tutto, Osvaldo!

**Daniele Tron**

## Anche Walter Sellari non è più tra noi

All'inizio di quest'anno (2001) si è spento Walter Sellari. Socio da molti anni, aveva accettato di essere eletto dall'Assemblea fra i revisori dei conti del Seggio. Compito che ha svolto con puntualità e attenzione, traducendo in questo servizio le indubbie capacità manageriali di cui aveva dato dimostrazione durante la sua attività lavorativa. Come membri del Seggio avvertiremo la sua mancanza durante le nostre riunioni, ci mancherà il suo costante richiamo alla preoccupazione della copertura finanziaria dei progetti e la precisione nella verifica dei bilanci della Società. Ma ci mancherà soprattutto un amico che faceva queste cose condividendo con noi l'amore per un progetto comune e il desiderio di far vivere e trasmettere la passione per la storia valdese, il suo studio e la sua diffusione. Ciao Walter, i credenti fra noi sanno che la tua e la nostra storia, continuano per grazia di Dio, oltre i limiti fisici della nostra esistenza.

**Claudio Pasquet**

## Convocazione Assemblea

### L'Assemblea ordinaria della Società di studi valdesi

è convocata per sabato 21 aprile 2001,

alle ore 8:30 in prima convocazione e alle ore 15:00 in seconda convocazione presso la sala della Biblioteca valdese, in via Beckwith 3, Torre Pellice, con il seguente

Ordine del giorno

- elezione del presidente e del segretario dell'Assemblea
- approvazione del bilancio consuntivo 2000 della Società, con relazioni del presidente, del cassiere, del revisore dei conti
- varie e eventuali.

Come i soci ricorderanno, la convocazione di questa Assemblea si rende necessaria perché, a norma di legge, il bilancio consuntivo deve essere approvato entro aprile dell'anno successivo. Secondo consuetudine, la discussione dell'attività generale della Società è riservata alla tradizionale Assemblea ordinaria di fine agosto, che può avere una maggiore partecipazione. S'intende che il 21 aprile il Seggio sarà a disposizione dei soci per ogni tipo di informazione e aggiornamento su quanto operato.

**Il Seggio**, 20 gennaio 2001

### Errata corrige

Sullo scorso numero del «Bollettino», a causa di un grave errore commesso in sede di stampa definitiva dalla tipografia, al quale non è stato possibile porre rimedio, nell'articolo della dr. Cristina TORZILLI, *Paolo Antonio Paschetto: le vetrate* (pp. 35-61) sono state omesse le didascalie delle tavole allegate (tra le pp. 50 e 51). Le riportiamo qui di seguito, nel medesimo ordine delle immagini stampate, scusandoci profondamente con l'autrice e con i lettori per l'accaduto.

Tavola 1:

Vetrata *Il Pesce* presso la Chiesa Battista di Roma di Via del Teatro Valle, 1911-12

Tavola 2:

Trittico di vetrate con *rose* del secondo ordine della navata destra del Tempio Valdese di Roma a Piazza Cavour, 1912-13

Tavola 3:

Particolare della vetrata con l'*Agnello* presso la Chiesa Metodista di Via XX Settembre a Roma, 1919-20

Tavola 4:

Bozzetti per le vetrate: *Lampada* e *Pane e vino* realizzate per la Chiesa Metodista di Via XX Settembre a Roma, 1919-20[1]

Tavola 5:

Bozzetto per la vetrata *Il Monogramma Cristiano* realizzata per il primo ordine del Tempio Valdese di Roma di Piazza Cavour, 1912

Tavola 6:

Particolare della vetrata *Il Buon Pastore* del primo ordine del Tempio Valdese di Roma di Piazza Cavour, 1912

Tavola 7:

Particolare della vetrata *Il Monogramma Cristiano* del primo ordine del Tempio Valdese di Roma di Piazza Cavour, 1912

Tavola 8:

Particolare della vetrata *L'Arca* del primo ordine del Tempio Valdese di Roma di Piazza Cavour, 1912.

[1] I bozzetti delle vetrate della Chiesa Metodista di Via XX Settembre a Roma sono stati oggetto di donazione da parte della famiglia dell'artista al Comune di Roma; attualmente sono conservati presso il Museo della vetrata artistica allestito nei locali della Casina delle Civette di Villa Torlonia.

# LIBRI RICEVUTI

GIUSEPPE BANCHETTI, *Seconda raccolta di articoli*, a cura di Evelina Vigliano, 4 v., Bari 1994, pp. 1001.

GIUSEPPE BANCHETTI, *Terza raccolta di articoli*, a cura di Evelina Vigliano, 3 v., Bari 1999, pp. 595.

*Il duomo di Casale Monferrato. Storia, arte e vita liturgica.* Atti del convegno di Casale Monferrato, 16-18 aprile 1999, Interlinea, Novara 2000, pp. 299.

FRED W. FELIX, *Die Ausweisung der Protestanten aus dem Fürstentum Orange 1703 und 1711-13*, Verlag der Deutschen Hugonotten-Gessellschaft, Bad Karlshafen 2000, pp. 164.

TEA GINOULHIAC, *La grande riforma religiosa a Milano*, Editiones Bernenses, Berna 2000, pp. 86.

THIERRY ISSARTEL, *Les catholiques, les protestants et l'État souverain en Béarn (XVI-XVII siècles)*, estratto da "Revue de Pau et du Béarn", n. 27, année 2000, pp. 85-119.

THEO KIEFNER, *Die Waldenser auf ihrem Weg aus dem Val Cluson durch die Schweiz nach Deutschland 1532-1820/30. Band 5 Die Ortssippenbüch der Waldenserkolonien. Teile 3,1 und 5,10 Das Ortssippenbuch der Waldenserkolonien Waldensberg und Nordhausen aus Mentoulles und Usseaux*, Calw 2000, pp. 297.

THEO KIEFNER, *Die Waldenser auf ihrem Weg aus dem Val Cluson durch die Schweiz nach Deutschland 1532-1820/30. Band 5 Die Ortssippenbüch der Waldenserkolonien. Teile 1,4 und 5,8 Das Ortssippenbuch der Waldenserkolonie Aeheilgen/Darmstadt und Nauhengstett aus Bourcet und Villaret/Val Cluson*, Calw 2000, pp. 208.

BRIGITTE KÖHLER, *Die Verschwisterung: Pragelato und Rohrbach-Wembach-Hahn*, Verein für Heimatgeschichte, Ober-Ramstadt, s.d., pp. 33.

*Lelio Basso e le culture dei diritti.* Atti del Convegno internazionale, Roma 10-12 dicembre 1998, Carocci, Roma 2000, pp. 174.

URSULA-MARIANNE MATHIEU, URSULA FUHRICH-GRUBERT (a cura di), *Die Kolonie 1875-1877; 1880-1882 Die Französische Colonie 1887-1906 Namensregister*, Verlag der Deutschen Hugonotten-Gessellschaft, Bad Karlshafen 2000, pp. 208.

ROSA MARIA MONASTRA, *L'isola e l'immaginario. Sicilie e siciliani del Novecento*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998, pp. 280.

MATTEO PIERRO, *Geova e il Nuovo Testamento*, Sacchi, Rescaldina (MI) 2000.

PAOLA TIRONE (a cura di), *Atlante Linguistico ed Etnografico del Piemonte Occidentale. Bibliografia. Volume I - fino al 1996*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1999, pp. 820.

KATHRIN UTZ TREMP, *Waldenser, Wiedergänger, Hexen und Rebellen. Biographien zu den Waldenserprozessen von Freiburg im Üchtland (1399 und 1430)*, Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 1999, pp. 663.

## Tesi di laurea:

MARIO BIAMONTE, *I cappuccini e la restaurazione cattolica in Piemonte. Dieci anni di attività nelle Valli Eretiche (1595-1605)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, a.acc.1968-69.

GIORGIO GRIETTI, *La liturgia nella chiesa evangelica valdese. Avvio ad uno studio storico-teologico*, relatore Alceste Catella, Istituto di liturgia pastorale Abbazia di S. Giustina, Padova 1991.

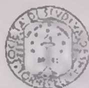
BARBARA MODUGNO, *Valdesi e Istituzioni nel Regno di Sardegna dal 1848 al 1861*, relatore Giuseppe Monsagrati, Università "La Sapienza" di Roma, a.acc. 1994-95.

SERENA RIBET, *Una finestra valdese sull'Italia unita (1854-1870). Studio sul contributo dell'editoria popolare alla cultura familiare italiana tra il 1848 e il 1900*, relatore Carlo Ossola, Università degli studi di Torino, a.acc. 1998-99.

STEFANIA SEGLIE, *Ricerche sull'Organizzazione dei Valdesi tra 1700 e 1800*, relatore Enrico Genta, Università degli studi di Torino, a.acc. 1998-99.

# INDICE

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 18



# LA BIBBIA, LA COCCARDA E IL TRICOLORE

## I valdesi fra due Emancipazioni 1798-1848

A cura di Gian Paolo Romagnani




***La Bibbia, la coccarda e il tricolore***
***I valdesi fra due emancipazioni (1798-1848)***

*a cura di Gian Paolo Romagnani*
*Collana della Società di Studi valdesi, n. 18*
*pp. 592 + 48 di ill. fuori testo*
*f.to 16,5 x 23,5 cm*
*L. 70.000 - € 36,15*
*ISBN 88-7016-360-1*

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 17



# UNA RESISTENZA SPIRITUALE "Conscientia" 1922-1927

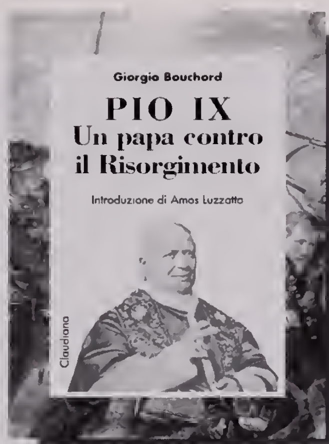
A cura di Davide Dalmas e Anna Strumia





CLAUDIANA

***Una resistenza spirituale***
***"Conscientia" 1922-1927***
*a cura di Davide Dalmas e Anna Strumia*
*Collana della Società di Studi valdesi, n. 17*
*pp. 430 + 13 di ill. fuori testo*
*f.to 16,5 x 23,5 cm*
*L. 49.000 - € 25,30*
*ISBN 88-7016-356-3*




***Giorgio Bouchard***
***Pio IX***
***Un papa contro il Risorgimento***
*Cinquantapagine n. 22*
*pp. 64 - f.to 12 x 16 cm*
*L. 5.000 - € 2,58 - ISBN 88-7016-371-7*




***Bruna Peyrot***
***Giosuè Gianavello***
***Il leone di Rorà***
*Cinquantapagine n. 23*
*pp. 64 - f.to 12 x 16 cm*
*L. 5.000 - € 2,58 - ISBN 88-7016-372-5*

HEINZ SCHEIBLE

# Filippo MELANTONE



Claudiana

***Heinz Scheible***
***Filippo Melantone***
*Ritratti storici*
*pp. 312 + 8 pp. di*
*illustrazioni a colori*
*f.to 15,5 x 21 cm*
*L. 38.000 - e 19,63*
*ISBN 88-7016-363-6*





